المجلس الأعلى للثقافة



المشروع القومي للترجمة

المتصوفة الأولون في الأدب التركي

الجزء الأول

تأليف: محمد فؤاد كوبريلى
ترجمة: عبد الله أحمد إبراهيم

348

المشروع القومى للترجمة

المتصوفة الأولون في الأدب التركى

(الجزء الأول)

تأليف : محمد فؤاد كوبريلى
ترجمة : عبد الله أحمد إبراهيم



٢٠٠٢

المشروع القومى للترجمة

إشراف: جابر عصفور

- العدد ٣٤٨
- المتصوفة الأولون فى الأدب التركى (الجزء الأول)
- محمد فؤاد كوبريلى
- عبد الله أحمد إبراهيم
الطبعة الأولى ٢٠٠٢

ترجمة لكتاب :

TÜRK EDEBİYATI' NDA İLK MUTASA VVIFLAR

تأليف:
Ord. Prof. FUAD KÖPRÜLÜ

الصادر عن : *ARISAN Matbaacilik*
ANKARA -1986

شارع الجبلاية بالأوبرا - الجزيرة - القاهرة ت:٧٣٥٢٣٩٦ فاكس:٧٣٥٨٠٨٤
El Gabalaya St., Opera House, El Gezira, Cairo
Tel:7352396 **Fax:** 7358084 **E. Mail:** asfour@onebox.com

إهـــداء

إلى أهل التصوف الذين زكى الله أنفسهم من كل رياء ونفاق

فبلغوا الدرجة العليا التي لا مُتَسنَّم فوقها لـراقٍ ...

(تقديم) بقلم المترجم

قيض الله للعلم صفوة مختارة من أماثل الرجال وأصحاب الهمم العوالى ، حملوا على عاتقهم عبء الرسالة التى أنيطوا بها ، واختصهم الله بها ، فقبلوها طائعين غير مُكرهين ولا كارهين ، من هؤلاء الرجال كثير على وجه البسيطة ، نراهم وهم أحياء بين أظهرنا فلا نلتفت إليهم أو نعيرهم اهتماما واحتفالا ، فإذا ما ضمتهم القبور وأصابهم البِلى والدثور أفقنا على حين غرة من غِفوتنا التى غشيتنا وأجرينا ذكرهم على ألسنتنا فكان لهم بيننا الذكر الطيب وحُسن الأُحدوثة بعد أن كانوا إبان حياتهم نسيا منسيا .

هؤلاء النفر من الرجال قد ساقهم القدر لأداء رسالة خاصة لم ينكصوا عنها ، فلا قبل لغيرهم بأدائها أو حمل تبعاتها . هم أصحاب نحيزة خاصة وشنشنة متميزة ، لهم خلال عظيمة وخلائق جليلة جُبلوا عليها منذ خلقوا ، فلم يغيروا خلة واحدة مما فطرهم الله عليها .

وإذا يممنا وجهنا شطر بلاد الترك - وما هى عنا ببعيد - ألفينا واحدًا من هؤلاء الرجال ممن أنجبته تلك البلاد فى حقبة من الزمان ولد فيها نخبة من العباقرة وأهل الفكر فى شتى أرجاء المعمورة ، هذا الرجل الذى أومأنا إليه قبل هو العالم الفذ وعبقرى زمانه « محمد فؤاد كوبريلى » الذى حير العلماء فى الشرق والغرب وأصابهم بالبهر والإعجاب .

لاجرم أن « كوبريلى » هو باعث النهضة الثقافية الحديثة فى تركيا غير مدافع ، ولا نغلوا إذا قلنا إنه المؤسس الأول للدراسات التاريخية والأدبية التركية وفق مناهج البحث فى الأمم الغربية .

كان كوبريلى شخصية متفردة فى البحث العلمى لانكاد نحظى بند لها بين رجالات العلم فى تركيا ، إذ كان التمحيص والتدقيق ديدنه وسبيله لاينِد عنه فى كل قضية يعرضها أو مسألة علمية يعن له البحث فيها ، كما اختط لنفسه خطة جديدة فى البحث

قوامها الغوص فى أغوار القضايا العلمية وسبر أغوارها بمسبار العالم المجرب والخبير المعالج .

وإذا ما تسنى له عرض قضية ، أو مناقشة مسألة علمية ، ألفيناه يأتى فيها بكل شاردة وواردة ، ثم يمضى قدما فى سبيل البحث والتنقيب حتى يأتى على المسألة من كل جوانبها مسترسلا فى ذيولها وحواشيها .

كان كوبريلى يناقش الرأى بالرأى ، ويجادل الحجة بالحجة ، ويقارع الدليل بالدليل ، ويقيم البرهان على ما يعتقده ويوقن به ، قد يوافق الرأى تارة ويلافق تارة ، يفند الرأى الخاطئ بالأدلة الدامغة الجازمة التى لا تقبل شكا ولا مراء ، فما يلبث أن ينقضها من أساسها.

وكم من آراء وأفكار حسبها أهل العلم راجحة وهى عنده مرجوحة لا تثبت على النقد ويعوزها الدليل والبرهان ، ويتجلى هذا فى تفنيده لآراء المستشرقين أمثال جب وبارتولد وميلورنسكى وغيرهم من الذين افتأتوا على مقام الدراسات التركية فى غير عدل وإنصاف .

ألَمَّ كوبريلى بلغات متباينة شرقية وغربية ، أعانته على جمع مادته العلمية فأحسن توظيفها وأجاد الاستفادة منها ، وإذا ما التبست عليه قضية أرجأها إلى حين ، حتى إذا ما تهيأت له فرصة السفر خارج تركيا أخذ يبحث عنها فى مظانها ، ثم ما يلبث أن يعود إليها فيتمم ما اعتورها من نقص حتى تبلغ حد الكمال الذى ينشده .

كان لكوبريلى مثابرة عجيبة فى البحث والتحصيل والكتابة والتحرير ، ولا نعجب إذا علمنا أنه كان يقضى يومه فى مكتبته لا يريم عنها سحابة نهاره ، وتلك عزيمة قوية ذات مضاء لا تتوفر إلا لذوى العزائم .

اتبع كوبريلى فى تآليفه العلمية سبيل المنهج العلمى الواضح الذى لا يحيد عنه قيد شعرة ولا يبغى عنه حولا ، وتتمثل خطة هذا المنهج فى بضع نقاط نجملها فيما يأتى :-

أولاً : تقسيم الموضوع الذى يبحثه إلى عدة مباحث مستقلة قائمة برأسها .

ثانياً : التحرى والتدقيق فى اختيار المادة العلمية لكل مبحث على حدة ، والغوص فيها وتقليبها على أوجهها بغية استنباط النتائج العلمية واستكناه ما خفى منها حتى لا يكون ثمة لبس أو غموض قد يكتنفها أو يُستشكل فى أمرها.

ثالثاً : الاعتماد على الوثائق التاريخية والحجج الوقفية المكنونة فى بطون المكتبات واستخراجها ونفض الغبار عنها والاستفادة منها فى توثيق البحث وتأييده بالأدلة والبراهين .

رابعاً : عول كوبريلى فى منهجه العلمى على كثير من تلامذته وأصدقائه ، وهو فى هذا الصدد لا يستنكف عن مشاورتهم ولا يضيق ذرعا بنصحهم وإسداء الرأى الصائب إذا ما استشكل عليه حل مسألة علمية أو استغلق عليه أمر ، ويتجلى هذا فى قوله « أرسل إلى صديقى الدكتور / أحمد زكى وليدى طوغان بمعلومة من روسيا أفادتنى فى حل قضية تتصل بمدينة « يسى »[(١)] أو قوله « أفادنى تلميذى فلان ويعينه باسمه بالموضع الصحيح لمقبرة أحمد يسوى أو يونس أمره » .

خامساً : يتميز منهجه فى البحث بطريقة المناطقة ، حيث يعرض لمقدمات تلو مقدمات وأفكار إثر أفكار ، فإذا ما أحاط بالقضية العلمية من جميع جوانبها بدأ يستخلص النتائج من تلك المقدمات ويبث فيها خلاصة ما استنتجه من معلومات هى زبدة البحث وجوهره .

سادساً : امتاز كوبريلى بالصبر والأناة فى البحث لا يستعجل مسألة أو قضية قبل أوانها، فهو يقرأ و يحلل ، ثم يجرى ما يقرأ على العقل والمنطق ، ويطابقه على ما توفر لديه من وثائق ومصادر ، فإذا اطمأنت نفسه وارتاح ضميره ، بدأ يسجل ما عنَّ له ، ولا ينى عن تدوين كل ما تقع عليه عينه دون إبطاء أو وّناء .

سابعاً : تقلب كوبريلى فى الوظائف السياسية ، واختلط فى حومة الحياة وملتطم الناس ، فخبر الدنيا وازداد حنكة وتجربة ، فهو كما يقولون « قد حلب الدهر أشطره » وقد أفاد من هذه الوظائف التى تقلدها والمهمات التى كُلف بها ، فأصبح بعدُ وزيراً للخارجية وعضوا فى البرلمان يناقش ويجادل ، ويؤيد ويعارض فى قوة وملاحاة دون لدد فى خصومة أو عداء . أثرت هذه الوظائف والمناصب فى منهجه العلمى ، فافترص الفرصة

---

(١) هى مسقط رأس القطب الصوفى الشيخ أحمد يسوى .

واطلع بحكم منصبه على أدق الوثائق وخفايا الأسرار فى داخل تركيا وخارجها ، وأفاد من كل ما تيسر له ، وانكب على توثيق تواليفه ومصنفاته ماوسعه الجهد وأسعفه الوقت .

ثامناً : بعث كوبريلى الأدب التركى من رقدته ، وأيقظه من سباته وغفوته ، وأقاله من زلته وعثرته ، وأذاعه فى الناس بعد أن كان مغمورا ، ونفض عنه غبار النسيان بعد أن كان مطمورا ولم يكن شيئا مذكورا ، وهذه كبرى حسناته التى تحسب له فى ميزان تقويمه ، فقد ظل الأدب التركى حينا من الدهر يخضع لدراسات مبتورة يعوزها التوثيق الجيد والإحاطة الشاملة ، فلما جاء كوبريلى قلب موازين النقد رأسا على عقب، وأحدث رجة عنيفة فى الأوساط العلمية ، وتصدى لدراسة هذا الأدب دراسة كلية شاملة ، كان باعثه فيها الحس القومى والشعور الصادق بإحياء تراث الأمة التركية ، وهى الدعوة التى تعلمها من أستاذه (ضياكوك الب) ومن ثم كانت هذه القضية هى شغله الشاغل لم تصرفه إلى غرض سواها .

تاسعاً : لم يكن جهد كوبريلى العلمى مقصورا على ميدان واحد من البحث ، بل خاض فى أشتات متفرقات من موضوعات عديدة ، شملت التاريخ والأدب والتصوف والحضارة والقانون والاقتصاد والنقد والمقالة وكتابة الشعر ، وقد بذ فى هذه الميادين جميعا ، وأصبح كل غرض مما ألمعنا إليه آنفا موضوعا للبحث والدراسة اضطلع به تلامذته ممن جاءوا بعده ، فأنصفوه ولم يغمطوا حقه أو يبخسوا قدره .

عاشراً : كان لكوبريلى تأثير بيّن فى الأجيال التى أعقبته وحملت لواء البحث من بعده ، وجاء فى عقبه ثلة من الباحثين والدارسين تعقبوا منهجه وتنطسوا أخباره ، ولم يتسقَّطوا عثراته وزلاته ، وبدا هذا التأثير واضح المعالم بارز القسمات لدى كل من : على نهاد تارلان ونهاد سامى بنارلى ومحمد قبلان ، وغيرهم كثير ممن انتهجوا منهجه ، واختطوا خطته ، كما كانوا حراصا على إثارة كل ما هو جديد فى مضمار الدراسات التركية وبعث الروح القومية التى جهر بها كوبريلى كى تظل نبراسا ينيرلهم الطريق ويجلى لهم كل مستغلق بهيم .

لقد شغفت بهذه الشخصية الألمعية الأريبة ، وشد انتباهى إبان إعدادى لرسالة الدكتوراه ، إذ قرأت حينئذ رسالة صغيرة عن الشاعر الكبير « توفيق فكرت » دبجها كوبريلى ، وكان عنوانها « توفيق فكرت وأخلاقه » فراقنى منه دقته العلمية فى البحث ، وأكبرته فى نفسى ، وعقدت عزمى على أن أدرس الرجل وأعرض لمنهجه العلمى ، وفكرت مليا فى ترجمة أكبر أسفاره حجما ألا وهو كتاب « المتصوفة الأولون فى الأدب التركى » ولا يفوتنا فى هذا السياق أن أستاذنا المرحوم الدكتور / أحمد السعيد سليمان كان أول من عرف القارئ بهذا العالم الكبير ، فاضطلع منذنيف وثلاثين عاما بترجمة كتابه « قيام الدولة العثمانية » والذى غير كثيرا من أفكار الباحثين حول نشأة هذه الإمبراطورية ، وكانوا قبل ذلك لا يلتفتون إلا لماكتبه علماء الغرب ، ويغضون الطرف عن التاريخ الحقيقى لهذه الامبراطورية ، وهو تاريخ تؤيده الوثائق التركية التى كشف عنها كوبريلى فى هذا الكتاب .

وجاشت فى نفسى رغبة عارمة للضرب بنصيب قليل فى ترجمة كتاب « المتصوفة الأولون » وأخرجته فى جزأين ، قصرت الأول على الشيخ أحمد يسوى ، والثانى على يونس أمره .

والكتاب جديد فى بابه ، عميم النفع جم الفائدة ، وموضوعه لا يقتصر على تأريخ التصوف فى آسيا الوسطى ومنطقة الأناضول فحسب ، بل يعرض كذلك للأدب الشعبى الذى لا ينفصم عن التصوف البتة ، كما يتحدث عن اللغة التركية التى كانت سائدة فى ذلك الحين ، ناهيك عن استعراض بطولات أولئك المتصوفة الأبطال ALPERNLER الذين اضطلعوا بدور مهم ، وأسهموا بنصيب موفور فى حياة الأمراء والسلاطين ، فكانوا بمثابة النبراس الهادى، والرأى المستنير ، فهم أهل المشورة وذوو الحل والعقد ، يلوذ بهم السلاطين فى الملمات والأخطار الجسام .

لم يكن هؤلاء المتصوفة الذين درسهم كوبريلى فى كتابه زاهدين سلبيين ، بل كانوا عابدين ذوى حمية ثائرة وهمة عالية ، يشحذون الهمم ، ويستنهضون عزائم الناس ، ويتقدمون الصفوف فى الغزو والمنازلة ، وهذاهو التصوف الإيجابى الذى يجمع بين الإلهام وصفاء النفس والإقدام وشدة البأس .

وبعد فإنى أشكر زميلى **الدكتور / خليل عبد المجيد** الذى أعاننى على ترجمة الشواهد الفارسية التى تخللت ثنايا البحث ، فله الشكر الذى هو أهل له .

وإذا كنت قد أنفقت جهداً طويلاً فى سبيل إخراج هذا الكتاب ، فإن عزائى وسلوتى هو خدمة العلم الذى لا أبتغى غرضا سواه ، وحسبى فى هذا قوله تعالى ﴿ إِنَّا لَا نُضِيعُ أَجْرَ مَنْ أَحْسَنَ عَمَلًا ﴾ صدق الله العظيم

وأستغفر ربى عن كل زلة وقعت فيها ، أو سقطة غفلت عنها ، فالكمال لله وحده ، ورحم الله امرءا أهدى إلى أخطائى وأرشدنى إلى نقائصى وعيوبى ، فكل ابن آدم خطاء وخير الخطائين التوابون ،

والله من وراء القصد وهو يهدى السبيل

دكتور / عبد الله أحمد إبراهيم
جمادى الأولى سنة ١٤١٨هـ
الموافق لشهر سبتمبر سنة ١٩٩٧م

تعريف بالمؤلف (١)

محمد فؤاد كوبريلي من كبار أساطين العلم ورجالاته الذين نشأوا فى مضمار العلوم الاجتماعية فى تركيا إبان القرن العشرين .

ولد فى استانبول فى الرابع من ديسمبر سنة ١٨٩٠ فى منزل تطل واجهته على مقبرة السلطان محمود ، كما يطل من ناحية أخرى على شارع « ديوان يولى Divan yolu » ، وكان هذا المنزل يعرف باسم منزل خالد أفندى الذى كان ناظراً للمالية فى ذلك الإبان . أبوه « فايزبك » وهو الابن الأوسط لأحمد ضيابك ، وأمه « خديجة هانم » ابنة عارف حكمت بك أحد علماء وأشراف « يسَلْمية » .

أنهى كوبريلى زاده فؤاد مرحلة التعليم الإعدادى بين أعوام ١٩٠٧ - ١٩١٠ ، ثم واصل دراسته بعد ذلك فى مدرسة الحقوق ، ولما بدا له أن أساتذته غير كافين بالغرض الذى ينشده ، وأن تحصيل العلم فى مدرسة الحقوق لن يحقق له الغاية التى يتغياها ، قرر من فوره أن يهجر التحصيل فيها وهو لم يزل فى منتصف مرحلتها الدراسية .

ثم قضى بعد ذلك شطرا من حياته اضطلع فيه بتدريس اللغة التركية وآدابها فى بضع مدارس ثانوية مثل : مرجان قباطاش وغلطة سراى ، ثم عمل بعد حين مدرسا لتاريخ الأدب التركى فى مدرسة الفنون ، وهى الوظيفة التى أصبحت شاغرة بعد وفاة « خالد ضيا » .

ولم يحظ أحد قط أن تقلد منصب التدريس فى الجامعة كما حظى كوبريلى وهو فى الثالثة والعشرين من عمره .

أصدر كوبريلى إبان عمله فى مدرسة مرجان مجلة « تعاون » وكتب بواكير أشعاره ولما يناهز الخامسة عشرة من عمره ، ثم طبعها فى مجلة « مصور ترقى » ثم جيئ بكوبريلى للعمل فى وظيفة التدريس وهو فى صباه المبكر واضطلع بكتابة الشعر والخواطر الأدبية والفكرية منذ عام ١٩٠٨ ، واشتهر فى طول البلاد وعرضها بهذه

---

(١) اقتبسنا هذا التعريف من المقدمة التى صدر بها د / أورخان كوبريلى كتاب والده « تاريخ الأدب التركى » والذى سنقدم له ترجمة عربية إن شاء الله تعالى .

المقالات وتلك الأفكار، وجعل لنفسه اسما يذاع صيته فى كل صوب وحدب حتى طبقت شهرته الآفاق .

اضطلع كوبريلى بعد ذلك بنشر أشعاره ومقالاته النثرية التى دبجها فى مرحلة الشباب المبكر فى مجلتى « محاسن ، وثروت فنون » حتى عام ١٩١٣ .

وبعد أن صار كوبريلى مدرسا بالجامعة حصر نفسه وقصر حياته العلمية برمتها على البحث العلمى لا يتجاوزه إلى مضمار سواه ، وفى عام ١٩١٣ دبج مقالة بعنوان « الأصول فى تاريخ الأدب التركى » ، وكانت هذه المقالة بمثابة الأساس المتين الذى يُجلِّى الأسس والقواعد التى يمكن من خلالها كتابة تاريخ الأدب التركى برؤية علمية خالصة لا تقبل شكا ولا مراء .

هو باحث قادم من الشرق ، صاحب ذكاء متقد وألمعية بارعة ، وفكر ثاقب ، لا يعرف الكلل أو الملل ، يواصل البحث والدرس فى عزيمة ومضاء وشغف دون نصب أو عناء .

وفى أخريات عام ١٩١٨ يخرج كوبريلى أول آثاره العلمية وأكبرها حجما ، إنه كتاب « المتصوفة الأولون فى الأدب التركى » (١) ، والذى حاز شهرة عظيمة واسعة ، وذاع صيته فى أرجاء أوربا بأسرها . وإبان صدور هذا الكتاب قال المستشرق المجرى الشهير « ج . منث » G. Memth والبروفسور موردتمان Mordtman ، والبروفسور ج هورات G. Hurat « إننا لا نهنئ كوبريلى فحسب بهذا الكتاب ، بل نهنئ تركيا كذلك به » .

اضطلع كوبريلى زاده بدور مهم نشط فعال فى ميادين التتريك والقومية ، وانشغل بهما قبل أن يزج بنفسه فى مضمار الأبحاث العلمية ، وينشغل بها عما سواها ، وفى ذلك الإبان انضم كوبريلى إلى جماعة « ضيا كوك الب » حيث اتخذ له مكانا فى جمعيات : الجمعية التركية سنة ١٩٠٨ ، وجمعية الوطن التركى سنة ١٩١١ ، والجمعية التركية سنة ١٩١٢ وداوم جهده العلمى الدءوب المتصل فى شتى مناحى البحث

---

(١) ظهرت طبعته الأولى فى استانبول سنة ١٩١٨ ، والثانية فى أنقرة ١٩٦٦ ، كما نشرت الطبعة الثالثة كذلك فى أنقرة سنة ١٩٧٦ حيث أضيفت إليها بعض التعليقات والملاحظات التى اضطلع بها د/ أورخان كوبريلى .

والتأليف ، كما حمل على عاتقه عبء المناصب الإدارية التى أنيط به حمل تبعاتها ، فاختير عميداً لكلية الآداب سنة ١٩٢٣ .

كان كوبريلى ذا نحيزة إيجابية فعالة، ومن ثم كان رجل القضايا الخطيرة والمسائل الكبار .

كان « ضيا كوك الب » يقدر القومية العلمية حق قدرها ، وكانت غايته التى يتغياها، ويسعى جاهداً فى سبيل تحقيقها ، ومن ثم فقد أصدر عام ١٩٢٣ كتابه الموسوم باسم « أسس وقواعد التتريك » ، وكان كوبريلى إبان ذلك عالما متبحرا فى مجال التركيات ، ولا نغلوا إذا قلنا إنه أنار سبيل التتريك بآثاره العلمية التى دبجها [١] .

عين كوبريلى سنة ١٩٢٤ مستشارا لوزارة المعارف مدة ثمانية أشهر إثر مشورة وزيرها « آصف جنار بك » الذى أوصى باختيار كوبريلى للاضطلاع بهذه المهمة حتى يتسنى له تنظيم هذه الوزارة وتنسيقها وفق نظام حديث ثم تخلى عن هذه الوظيفة وجيئ به مديرا لمعهد التركيات الذى اضطلع بتأسيسه بقرار من مجلس الـــوزراء ، ثم عهد إليه بالإعداد لأول مؤتمر دولى للتركيات بناء على رغبة أتاتورك نفسه وذلك فى عام ١٩٢٥ [٢] .

وبعد أن فرغ المدرس الشاب كوبريلى زاده من تأليف « المتصوفة الأولون » ، اضطلع بعد ذلك بتحرير مقالة كبيرة بعنوان « الإسلام فى الأناضول » ونشرها فى مجلة كلية الآداب سنة ١٩٢٢ ، ثم نشر فى عام ١٩٢٣ أثره المسمى « تاريخ تركيا » [٣] .

كان كوبريلى يتعقب بنفسه جهوده العلمية باهتمام عظيم فى الممالك والأقطار الأجنبية وفى تلك الآونة كانت ثمة طائفة من المستشرقين الروس ممن نالوا شهرة ذائعة

---

(١) Türkücü Igün Esaslar : Amkara : 1339 . S. 13.

(٢) قدمت هذه الوثائق التى اعتمدنا عليها لأول مرة حيث اضطلعنا بتقديمها . انظر ماورد بشأن هذه المسألة. د/ أورخان كوبريلى المبادرة الأولى للمؤتمر الدولى للتركيات ، والمؤتمر الدولى للتركيات (استانبول سنة ١٩٧٣) تاريخ الترك : استانبول سنة ١٩٧٩ ص ١٨٥ - ١٨٨ .

(٣) انظر : د/ أورخان فؤاد كوبريلى : الكلاسيكيات التركية : استانبول سنة ١٩٧٤ ج ٧ قسم الوثائق وذلك حتى يتسنى لك الاطلاع على مسودة الخطاب الذى أرسله آتاتورك إلى كوبريلى بخط يده مكتوبا بالحروف القديمة ويثنى فيه عليه بخصوص كتابه « تاريخ تركيا » وكلما تقدمت السنون =

الصيت سنة ١٩٢٥، ومن هؤلاء بارتولد Bartold وكارجكوسكىKarckowsky اولدنبرج Oldenburg ، وقد اضطلع ثلاثتهم بتقديم عرض مقترح مشترك بينهم قرروا على أثره انتخاب كوبريلى زاده لعضوية مراسلة الأكاديمية العلمية السوفتية ، وفى عام ١٩٢١ توجه كوبريلى إلى جامعة هايدلبرج « Heide lberg » لنيل درجة الدكتوراه الفخرية فى الفلسفة .

فى عام ١٩٢٦ اضطلع كوبريلى بنشر كتابه « تاريخ الأدب التركى » الذى يقع فى ثلاثمائة وست وثمانين صحيفة ، ومن ثم صار لكوبريلى نفوذ وتأثير عظيمان فى مضمار التركيات فى داخل البلاد وخارجها .

فى عام ١٩٢٣ مثل كوبريلى بلاده فى مؤتمر الديانات الذى عقد فى باريس ، وكذلك مؤتمر التركيات الذى عقد فى مدينة « باكو » ، وفى عام ١٩٢٨ انضم إلى مؤتمر المستشرقين الذى عقد فى مدينة اكسفورد ، وقدم فيه أبحاثا ذات قيمة علمية شدت الانتباه ، وأتيح له أن مثل بلادنا فى هذا المؤتمر بكل شرف وتكريم .

فى عام ١٩٣١ قدم كوبريلى بحثا جديدا يتضمن بعض الملاحظات حول « تأثير المؤسسات البيزنطية فى المؤسسات العثمانية » ، وتم نشر البحث فى مجلة « تاريخ الاقتصاد والحقوق التركية » وقد دحض فى هذا البحث المزاعم الباطلة الظالمة لمؤرخى الغرب وفندها واستأصل شأفتها .

فى عام ١٩٣١ - ١٩٣٢ عهد إلى كوبريلى بتحرير مادة الترك ومادة تاريخ الأدب التركى لتنشر فيما بعد فى دائرة المعارف الإسلامية .

اضطلع كوبريلى بدراسة الأدب التركى بنظرة جد مستحدثه ، كما استخدم كذلك مصادر ومراجع لم تكن مستخدمة قبل فى هذا السبيل ، كما أنه لم ينكص على عقبيه ولم يتردد لحظة فى السير قدما فى دراسة وبحث سائر القضايا والمسائل الجديدة التى تعن فى هذا الأدب .

اضطلع كوبريلى بعد ذلك بدور مهم فى تأسيس جامعة استانبول من جديد ،

= ازدادت معها الأبحاث العلمية عند كوبريلى فتراه قد يمم وجهه شطر الفروع المتباينة لتاريخ الحضارة، فاضطلع بكتابة كل ما يتصل بتاريخنا القانونى والاقتصادى ، وإن ما نشره من مقالات فى مجلة الأوقاف فى هذا السبيل لخير شاهد ودليل على ما نقول . ففى غضون هذه الحقبة الزمنية نشر مقالات له فى مجلة بلله تن Belleten ، ثم جمعها بعد ذلك فى كتيب أسماه « المصادر المحلية لتاريخ سلاجقة الأناضول » .

وبينما هو مشغول بتبعات منصبه عميدا لكلية الآداب ، إذا بآتاتورك يصر على انتخابه نائبا برلمانيا لولاية قارس Kars عام ١٩٣٤ ، وعلى رغم هذا فإنه واصل عمله وبحثه العلمى فى المجلات العلمية جميعها سواء أكان هذا فى ميدان البحث أو التدريس أو الكتابة والتحرير .

وبعد عام ١٩٣٥ كان كوبريلى مدافعا عن منصب الأستاذية فى كلية الآداب بجامعة إستانبول ، وفضلا عن هذا فقد عين كوبريلى فى منصب أستاذ تاريخ العصور الوسطى بكلية التاريخ والجغرافية فى جامعةأنقرة ، وتبوأ كذلك منصب أستاذ تاريخ المؤسسات فى مدرسة العلوم السياسية .

وفى عام ١٩٣٤ دعى كوبريلى لعدة مؤتمرات فى جامعة السوربون ، وبعد عام من مكثه هنالك وضع كتابه الشهير « قيام الدولة العثمانية » حيث نشر بالفرنسية فى باريس سنة ١٩٣٥ . وقد أثار هذا الكتاب ضجة كبرى فى الأوساط العلمية .

استمر كوبريلى حتى عام ١٩٤١ يشغل عضوية البرلمان إلى جانب منصب الأستاذية فى استانبول ، بيد أنه أجبر بعد هذا التاريخ إلى إيثار عضوية البرلمان حيث انفصل تماما عن وظيفة الأستاذية ولكنه لم ينقطع عن تأليف المقالات والكتب والأبحاث العلمية .

وفى شهر فبراير سنة ١٩٤٣ دار جدل شديد بين مفكرى البرلمان التركى حول عدم دخول تركيا الحرب العالمية الثانية ، وكان كوبريلى ضد اشتراك تركيا فى هذه الحرب وجاهر برأيه ، وهكذا أصبح كوبريلى يخوض لأول مرة غمار الحياة السياسية وتشتد عليه وطأتها . فى عام ١٩٤٠ بدأت دائرة المعارف الإسلامية تنشر تحت إشراف الإدارة المرخصة بذلك برئاسة الدكتور « عدنان اديوار » وتم تحرير إحدى وسبعين مقالة تم نشرها فى هذه الموسوعة ما بين أعوام ١٩٤٠ - ١٩٥٠ ، وانضم كوبريلى بهذه المقالات إلى الموسوعة واتخذ له مكانا بين محرريها ومن بين هذه المقالات : الأدب الأزرى - الأدب الجغتائى .

كما يتوجب علينا ألا ننسى فى هذا السياق المقالات التى أصدرها كوبريلى فى دائرة المعارف الإسلامية ، وتتصل جميعها بمختلف المصطلحات والتراكيب اللغوية .

واستمر كوبريلى سنين عدداً فى تحرير هذه المقالات لدائرة المعارف الإسلامية وتحمل هذه المقالات قيمة عظمى تبدو جليا من محصلة سعيه الدءوب المعتمد على أصول البطاقات التى كان يجمع فيها أشتات مادته العلمية .

فى عام ١٩٤٥ صوت كوبريلى معترضا على رفض الميزانية ، واتخذ له مكانا بين سبعة من أعضاء البرلمان ، وفى ربيع العام نفسه قدم تقريرا رباعيا مع ثلاثة آخرين من أصدقائه ، وقد اضطلع كوبريلى بهذا التقرير بدور مهم فى بداية عهد جديد فى أمتنا ، وبعد رفض هذا التقرير بدأ كوبريلى فى إصدار بضع مقالات فى صحيفة « وطن » حيث بدأت على إثرها معارضة جادة فى الأمة .

وفى السابع من يناير سنة ١٩٤٦ كان كوبريلى قد تبوأ منزلة بين أعضاء مؤسسى الحزب الديمقراطى وهم : جلال بيار وعدنان مندريس وقورولتان ، كما كان فى الوقت نفسه لا يكف عن تحرير المقالات فى صحف : قوت وقدرت ووطن وغيرها من الصحف الأخرى ، كما كان يمثل أفكار الحزب الديمقراطى بمناقشاته التى كان يضطلع بها فى ساحة الوطن من عام ١٩٤٦ حتى عام ١٩٥٠ ، ثم انتخب نائبا عن ولايه استانبول فى الانتخابات التى أجريت فى يوليوعام ١٩٤٦ .

واستطاع كوبريلى الاستمرار فى جهوده العلمية إبان الفترة التى انقضت حتى الانتخابات العامة التى أجريت فى ١٤ مايو سنة ١٩٥٠ ، فضلا عن النشاط السياسى الفعال الذى كان يضطلع به فى مضمار الحياة السياسية ومعتركها .

وعندما أحرز الحزب الديمقراطى نصرا مبينا فى انتخابات ١٩٥٠ أصبح كوبريلى وزيرا للخارجية ، وفى عام ١٩٥٥ خرج لفسحة قصيرة من الوقت خارج البلاد ، واستمر فى هذه المهمة حتى مايو سنة ١٩٥٦ ، ثم شارك بدورمهم حيث قال إننا على اقتناع تام بدخول تركيا إلى دائرة حلف شمال الأطلنطى فى فبراير سنة ١٩٥٢ ، ويرى كوبريلى أنه بانضمام تركيا إلى هذا الحلف لأول مرة فى التاريخ فإنها ولا شك ستكون محاطة بالأمن والأمان الدوليين بالشروط المساوية مع الأمم الأخرى ، وقد مضى على هذا الحلف اليوم ثمانية وعشرون عاما ، ويتبين لنا إلى أى حد يحقق هذا الحلف الأمن والطمأنينة لتركيا ، وهذا يجلى أمام ناظرينا كيف كان كوبريلى ذا نظرة ثاقبة محقا فى رأيه الذى ألمعنا إليه آنفا . وفى مايو من عام ١٩٥٦ لم يستصوب كوبريلى السلوك الذى سلكه الحزب الديمقراطى فى سياسته الخارجية ، فانسحب من الحياة السياسية فعلا بعد انتخابات عام ١٩٥٧ .

قضى كوبريلى العام الدراسى ١٩٥٨ - ١٩٥٩م فى جامعة هارفارد ملبيا دعوتها إياه فى هذا السبيل ، ثم انتقل بعد ذلك إلى جامعة كمبردج ، وهناك جعل يتابع من كثب المنشورات والمطبوعات الأجنبية حتى يتسنى له تتميم أبحاثه العلمية ودراساته الأدبية التى

ظلت سنوات طويلة مبتورة ناقصة فى حاجة إلى استكمال جوانب النقص فيها ، كما اضطلع إبان هذه الرحلة بإلقاء بعض المحاضرات فى جامعتى كولومبيا وهارفارد ، وفى أواسط صيف عام ١٩٥٩ قفل كوبريلى عائدا إلى تركيا بعد أن انسحب من مضمار الحياة السياسية بعد التمرد الذى نشب سنة ١٩٦٠ ، ثم اعتذر عن أحداث السادس والسابع من يوليو ، بيد أنه أوقف عن العمل وأرسل إلى منطقة « ياصى ياده » ، ثم خُلِّى سبيله بعد فترة توقف دامت أشهرا ثلاثة .

بعد ذلك أنفق كوبريلى شطرا من حياته اضطلع فيه بإصدار طبعات جديدة لمؤلفاته القديمة ، وكانت فوزية عبد الله طاكسل ردءا ظهيرا له فى كل ما يقوم به من أبحاث فى السنوات الأخيرة من حياته .

وفى يوم الجمعة الموافق للخامس من أكتوبر سنة ١٩٦٥ ألمت به حادثة فى إحدى إشارات المرور فى أنقرة نتج عنها كسور مضاعفة فى عظم فخذه الأيسر ، ولم يستطع على أثرها النهوض من الفراش ، ثم ما لبث أن قضى نحبه فى الثامن والعشرين من يونيو سنة ١٩٦٦ فى مستشفى « بالطه ليمانى » للعظام باستانبول وورى كوبريلى الثرى بمقبرة عائلته الكائنة قبالة مقبرة السلطان محمود وشارك أباه « فائزبك » فى هذه المقبرة . وقد اضطلع البروفسور على نهاد تارلان - وهو أول طالب حصل على الدكتوراه على يد كوبريلى - بتدوين التاريخ المنقوش على شاهد القبر .

أسهم كوبريلى بدور مهم فى الحياة العلمية و الفكرية للأمة التركية فكان مديرا و مؤسسا لكثير من المجلات العلمية . وأصدر فى هذا السبيل المجلد الأول من مجلة « مللى تتبعلر » سنة ١٩١٥ .

وكان عضوا مؤسسا لمعهد التركيات ؛ حيث بدأ ينشر مجلة « التركيات » ابتداء من عام ١٩٢٥ (صدرت هذه المجلة فى ستة مجلدات إبان كان كوبريلى مديرا لها) . ثم أصدر إبان أعوام ١٩٣١ - ١٩٣٩ مجلة « تاريخ الاقتصاد والقانون التركى » حيث طبعت فى مجلدين اثنين ، كما تسنى له أن يصدر مجلة « القانون التركى » فى مجلد واحد بأنقرة عام ١٩٤٤ ، كما يتوجب علينا ألا ننسى فى هذا الصدد مجلة اولكو ülkü سبتمبر ١٩٣٦ - أغسطس ١٩٤١ ، حيث اكتسبت هذا المجلة هوية علمية خالصة عندما اضطلع كوبريلى بإدارتها وعُهد إليه الإشراف عليها .

نال كوبريلى جوائز علمية من عدة دول أجنبية ، أشرنا إلى بعضها آنفا ، بيد أنه يتوجب علينا أن نقدم لهذه الجوائز إحصاء دقيقا نفصله على النحو التالى :

فى عام ١٩٢٩ كان كوبريلى عضوا مراسلا للجمعية الشرقية التشيكوسلوفية ، وفى عام ١٩٣٧ حصل على الدكتوراه الفخرية من جامعة أثينا ، وفى عام ١٩٣٣ حصل على أخرى من جامعة السوربون ، وفى نفس العام كان عضوا مراسلا للأكاديمية العلمية المجرية (وقد حولت هذه العضوية فى عام ١٩٦٤ إلى عضوية شرفية فى الاحتفال الذى أقيم بالسفارة المجرية فى تركيا) .

ثم نال العضوية الشرفية من الجمعية الشرقية الامريكية سنة ١٩٤٧ ، وفى عام ١٩٥٣ نال الدكتوراه الفخرية من جامعة أوكرانيا الحرة ، ثم نال أخرى فى القانون من جامعة كراتشى سنة ١٩٥٦ ، ثم حصل على العضوية الشرفية للجمعية التاريخية الأمريكية سنة ١٩٥٩ ، وفى عام ١٩٦٤ حصل على عضوية مراسل لمدرسة الدراسات الإفريقية والشرقية.

عمل كوبريلى طوال سنوات ست بوزارة الخارجية ، حيث حصل إبان هذه الفترة على ثمانية أوسمة ونياشين من بعض الدول الأجنبية وفى مقدمتها : فرنسا وألمانيا ، وكذلك يوغوسلافيا والأرجنتين وغيرها من سائر الدول الأخرى .

كان كوبريلى صاحب عقلية تفيض عبقرية وألمعية وذكاء ، ذا فكر ناقد يحيط بشتى العلوم والفنون ، له قدرة عجيبة على البحث والدرس والتحصيل ، وهى قدرة لاحد لها ولا نفاد ، كما كان كذلك ذا مقدرة وكفاءة على الزكانة والبصيرة هى له هبة من الله وعطية . وكانت ثمة طائفة - ممن ساروا فى هذه السبيل التى بينها لهم - يمتازون بهذه البصيرة النافذة والفكر الثاقب ، ومن ثم فإنهم اضطلعوا بتدبيج مقالات وآثار علمية بينوا فيها بمختلف الأدلة والبراهين كم كان كوبريلى محقا ذا نظرة متفحصة فى كل ما ذهب إليه .

وتعد مؤلفات الأساتذة : طوران اينا لجيق ، وكويمن وسومر أدلة دامغة فى هذا السبيل .

عاش كوبريلى ستا وسبعين سنة أنفق منها قرابة ستين عاما برمتها فى الكتابة والتحرير ، خلف على أثرها ألفا وخمسمائة بحثا ما بين مقالة وكتاب . ونُشر أول فهرس شامل لمقالات كوبريلى سنة ١٩٣٥ واضطلع به شريف خلوصى ، ثم عاد فأعقبها بيلوجرافيا أسماها (بيلبوجرافيا من أجل فؤاد كوبريلى - استانبول سنة ١٩٤٠) كما اضطلع S.N özerdim بتأليف بيلوجرافيا بمقالات كوبريلى ما بين أعوام ١٩٠٨ - ١٩٥٠ ، ثم نشرها فى مجلة اللغة التركية وبحوثها ح ٢١ سنة ١٩٥٠ ، ص ١٥٩ - ٢٤٨

وتعد هذه الببيوجرافيا الثالثة بمثابة بيبلوجرافيا أكثر تطورا من البيبلوجرافيتين السالفتين اللتين اضطلع بهما من قبل شريف خلوصى ، ثم نشر عثمان توران طائفة من المقالات بعنوان « هدية كوبريلى » ثم نشر بحثا آخر فى عام ١٩٥٣ بعنوان الأستاذ « محمد فؤاد كوبريلى » اضطلع فيه ببحث الجهود العلمية لكوبريلى ، ثم ختم البحث بعنوان نشريات فؤاد كوبريلى ما بين أعوام ١٩١٢ - ١٩٥٠ ، وبهذه البيبلوجرافيا يتسنى لنا الاستحواذ على أربعة منها .

وبعد وفاة كوبريلى اضطلعت فوزية طاكسل بإصدار مقالة تمت فيها النقص الذى بدا فى بيبلوجرافية سامى أوزرديم ١٩٠٨ - ١٩٥٠ ، ونشرت هذه المقالة فى (مجلة بلله تن Belleten السنة ٣٠ - عدد ١٢٠ - أكتوبر سنة ١٩٦٦ ، ص ٦٣١ - ٦٣٢) ، ثم قدمت فوزية طاكسل فى نفس العدد ص ٦٣٣ - ٦٣٥ ملحقا يضم كتب ومقالات كوبريلى التى نشرها ما بين أعوام ١٩٥٠ - ١٩٦٦ ، ثم أعقبتها بعد ذلك بنشر مقالات أخرى فى مجلة الثقافة التركية « يونيو سنة ١٩٦٨ ص : ٦٨ » وأضافت إليها بعض الإضافات الجديدة التى ضمنها للمقالة الآنفة الذكر ، وتبع هذا ما اضطلع به أورخان كوبريلى بنشر ثلاث مقالات أخريات حتى يتسنى له تتميم النقص الذى أصاب الببيوجرافيات القديمة .

وها هى ذى البيبلوجرافيا التى كتبها د/ أورخان فؤاد كوبريلى ، والإضافات التى ألحقها بها من أجل والده محمد فؤاد كوبريلى (مجلة الثقافة التركية - انقرة سنة ١٩٧٠ ، عدد رقم ٨ ، ص ٦٦ - ٦٢٠) د/ أورخان فؤاد كوبريلى : إضافات جديدة إلى بيبلوجرافيات فؤاد كوبريلى (مجلة الثقافة التركية ١٩٧٢ ، عدد رقم ١٠ص ١٢٤٢ - ١٢٤٥) د/ فؤاد كوبريلى : تطورات جديدة فى بيبلوجرافية كوبريلى (مجلة الثقافة التركية - أنقرة : ١٩٧٥ عدد ١٤ ، ص ٥٢ - ٥٥) .

ولزام علينا أن نضع نصب أعيننا أن ثمة نقصا شديدا يعتور هذه البيبلوجرافيات جميعا رغم الإيضاحات التى جليناها آنفا ، ونأمل أن يضطلع السيد إسماعيل اره ن فى القريب العاجل بنشر طائفة كبيرة من مقالات وأشعار كوبريلى التى صدرت بداءة من عام ١٩١٣ ، والتى تمت ترجمتها إلى اللغات السولافية مبينا فيها مكان وزمان النشر .

لقد اضطلع رجالات العلم - المحليون والأجانب على السواء - بالبحث فى شخصية المفكر والعالم الكبير الأستاذ فؤاد كوبريلى ، وها هو ذا جورج بارك George Park ينشر فى عام ١٩٧٥ بحثا أعده عام ١٩٦٥ يقول فيه : إذا كان قد تسنى لنا نشر

ثمانين مقالة فى حق كوبريلى ، فليس ثمة واحدة منها تتصف بالدراسة العلمية الخالصة ، ويرجع هذا فى المقام الأول إلى أن التصدى لتحرير رسالة علمية تخص كوبريلى لهو شئ صعب المرام ، عسير المراس .

وعلى رغم هذا فإنه يوجد - فضلا عما أشرنا إليه فى مقالتنا آنفة الذكر - أفضل بحث علمى قام به جورج بارك Gorge Park فى عام ١٩٧٥ وقدمه إلى جامعة جونس هوبكنس Johns Hapkins ونال عليه درجة الدكتوراه وكان عنوانه :

The life and writings of Mehmed Koprulu

حياة وأعمال محمد فؤاد كوبريلى ، وهى رسالة مطبوعة تقع فى اثنتين وثلاثين وأربعمائة صحيفة . . ومن غريب المصادفات أن ثمة كتابا صغيرا ثانيا صدر بالإنجليزية فى حَق كوبريلى وعنوانه :

Mehmed fuat koprulu ; Astudy of his
Contribution to cultural Reform in Modern Turkey .
(Hart ford Commecut, 1979)

ومؤلف هذه الكتاب هو على غالب اردجان Ali calip Erdican : وهو تركى يعيش فى أمريكا . وها نحن أولاء قد تسنى لنا أن نجلى فى هذه المقالة المعالم الأساسية المقتضبة فيما يتصل بحياة وآثار فؤاد كوبريلى بحسب ما تيسر لنا من جهد وطاقة ولسوف يتسنى لمن يبتغون معلومات أوفر فى هذا الصدد الاستفادة من هذه البيبلوجرافيا التى بيناها لهم آنفا .

* * *

مقدمة الطبعة الثالثة
بقلم الدكتور / أورخان فؤاد كوبريلى

اضطلعت رئاسة الشئون الدينية فى سنة ست وستين وتسعمائة وألف من الميلاد بنشر الطبعة الثانية لكتاب الأستاذ الدكتور / محمد فؤاد كوبريلى المعروف باسم « المتصوفة الأولون فى الأدب التركى » ثم قامت المؤسسة عينها فنشرت الكتاب فى طبعة ثالثة ، وقد مرت الآن ما بين أربع إلى خمس سنوات على نشر هذه الطبعة الجديدة ، وقبل ذلك بحين خطر ببال وزارة التعليم القومى أن تصدر « المتصوفة الأولون فى الأدب التركى » ضمن سلسة تسمى « مائة أثر أساسى » وعندما توقفت هذه السلسلة عن الصدور قررت المستشارية الثقافية لرئاسة الوزراء نشر هذا الكتاب ضمن نشرياتها الثقافية ، وبناء عليه طلبت هذه الهيئة إلينا إعداد هذه الطبعة الجديدة . وفى أواخر سنة ثلاث وسبعين وتسعمائة وألف قُدم الكتاب للمطبعة بموجب الاتفاق المبرم فى الشروط المتبادلة بين الطرفين . وفى هذه الآونة تقرر أن تضطلع رئاسة الشئون الدينية بإصدار الطبعة الثالثة للكتاب وذلك بعد الجهود الحثيثة التى قامت بها كل من رئاسة الشئون الدينية من جهة والمستشارية الثقافية لرئاسة الوزراء من جهة أخرى بعد اتفاق الأطراف المعنية بهذا الشأن فيما بينها .

وإذا كان أبى رحمه الله قد بدأ يسترد عافيته ويتماثل للشفاء بعد أن برأ من سقمه فإنه قد قضى نحبه إثر حادث أليم ألم به عند عبوره إشارة المرور ، وكان يعد لإصدار الطبعة الثانية من الكتاب .

وبسبب موت الفجاءة هذا ، فقد تفضلت السيدة الفاضلة فوزية عبد الله طاكسل بتنقيح وتصحيح الطبعة الثانية ، ومن ثم فإن الطبعة الثالثة التى بين أيدينا قد صدرت كذلك تتصدرها كلمة بقلم الأستاذة فوزية طاكسل - وفى مقدمة الاستاذة طاكسل التى اقتبسنا بعضها فى هذه الطبعة الجديدة - يبين لنا بجلاء أتم كيف كانت الظروف والملابسات التى كتب فيها الأستاذ كوبريلى كتاب « المتصوفة الأولون » ، وإلى أى مدى كان لهذا الكتاب صدى عظيم وتأثير واسع النفوذ فى أرجاء أوروبا ، كما أبانت عن

جهود كوبريلى ومساعيه العلمية التى اضلع بها فى مختلف الميادين العلمية والخصائص والصفات المميزة لهذه الجهود [1] .

ولكننا فى الطبعة الثالثة وجدنا أنه لم تكن ثمة ضرورة أن نقول أى شئ أكثر مما بينته هى وبالطريقة التى سلكتها . أما فى الطبعة الثالثة لكتاب « المتصوفة الأولون » فلسوف نبذل الجهد لشرح وتبيين الموضوعات والقضايا التى تعن لنا ووضعنا هذا نُصب أعيننا .

وإذا كنا قد انتهجنا نفس السبيل التى سلكتها الأستاذة طاكسل فى إصدر الطبعة الثانية ، فإننا نستطيع أن ندعى لأنفسنا أننا قمنا بتبسيط وتيسير اللغة التى اصطنعتها هى فى مقدمة الطبعة الثانية وطورناها قليلا ، ومن ثم فقد يسرناها بالقدر الذى يليق بمقام هذا الأثر العظيم .

وعلى سبيل المثال لا الحصر: فإن شباب اليوم يؤثرون كلام المستشرقين لفهم ما استغلق عليهم أو على أقل تقدير من أجل أن يستطيعوا حل ما استشكل عليهم بالقرينة والبرهان .

وكنا نحن كذلك نصنع صنيعهم ونؤثر كلام هؤلاء المستشرقين ووجدنا من يتفق فى الرأى مع هؤلاء المستشرقين عند من تعقبوهم واقتفوا أثرهم ، فاستعملنا اصطلاح dogu , bat بدلا من قولنا Sark ve garp .

---

(١) انظر مقدمة الطبعة الثانية للكتاب والتى كتبتها الأستاذة « فوزية طاكسل » ، وكذلك الملاحظات التى دونتها (صحيفة رقم ١١ الملاحظة الثانية) وقد توجب علينا إضافة بعض مجهودات الأستاذ كوبريلى ونلحقها بالقائمة المصنفة لأعمال وآثار كوبريلى على النحو التالى :

بعض التنقيحات والإضافات لمقالات فؤاد كوبريلى التى كتبها S.N özerdim مجلة بله تن Belleten فى عام ١٩٦٦ جزء ٣٠ صحيفة ٦٦١ - ٦٦٥ .

فوزية عبد الله طاكسل : بيلوجرافيا مطبوعة بخصوص مقالات الأستاذ كوبريلى : مجلة الثقافة التركية Türkkültürü أنقرة ١٩٦٨ - جزء ٦ صحيفة ٥٤٣ .

دكتور : أورخان فؤاد كوبريلى : البيلوجرافيا المكتوبة بخصوص الأستاذ كوبريلى وكذلك بعض الإضافات الملحقة بها مجلة الثقافة التركية انقره جزء ٨٠ صحيفة ٦١٦ - ٦٢٠ دكتور : أورخان فؤاد كوبريلى : إضافات جديدة لبيلوجرافيا فؤاد كوبريلى : مجلة الثقافة التركية - أنقرة . جزء ١٠ ص ١٢٤٢ - ١٢٤٥ .

دكتور أورخان فؤاد كوبريلى : بعض التطورات الجديدة على بيلوجرافيا فؤاد كوبريلى - مجلة الثقافة التركية . أنقرة سنة ١٩٧٥ جزء : ١٤ صحيفة ٥٢ - ٥٥

أما من الناحية اللغوية فى الطبعة الثالثة فإن كل التعبيرات التى أحدثناها وإن كانت صحيحة مستقيمة فى يومنا هذا فإن أبى رحمه الله قد وافق عليها بسهولة ومن ثم أجازها .

إن أحد الفروق المميزة لهذه الطبعة عن الطبعة الثانية السابقة عليها هو أن الأستاذة فوزية طاكسل قد أظهرت حمية واجتهادا من أجل كتابة أسماء المقالات والآثار الأدبية الأجنبية فى شكل متأصل ، ومن ثم لم نشأ أن ننقلها ثانية فى صدر الكتاب ، وفى الطبعة الثانية كذلك تركت طائفة كبيرة من أسماء الكتب والمقالات ، ومن ثم كان لزاما علينا أن نسعى جادين فى تقديم هذه الأسماء والمقالات فى لغة تركية مكتوبة وتكون مقبولة مناسبة .

وعلى سبيل المثال فإننا من أجل أن نفرق ونميز بين طبعات دائرة المعارف الإسلامية فى ليدن واستانبول ، فإننا كتبنا طبعة ليدن فى هذه الصورة Encyclopedide lslam ، وعندما كنا نعد الطبعة الثالثة ألحقنا بها طائفة من الملاحظات القديمة اقتبسناها من مقالات كتبها أبى رحمه الله بعد عام ١٩١٩ [١] .

وأضفنا كذلك ملاحظات قيمة جديدة عندما كنا بصدد إعداد الطبعة الثالثة لكتاب « المتصوفة الأولون » وإذا كانت هذه الطبعة الجديدة لهذا الكتاب ، محدودة مقيدة إلا أنها خطت إلى الأمام واتسمت بسمة مميزة وشخصية بارزة وخصائص واضحة المعالم والقسمات . وقد وضعنا نصب أعيننا خاصيتين رئيسيتين متميزتين فى الإضافات التى وضعناها وألحقناها ببعض الملاحظات وهما :

أولاً : أننا نقلنا ها هنا نتائج الدراسات المتعلقة بالملاحظات الخاصة بالبحوث التى كتبها الأستاذ كوبريلى والتى صدرت بعد صدور الطبعة الأولى لكتاب « المتصوفة الأولون » .

ولو كان أبى على قيد الحياة الآن لنهض بطبيعة الحال وأثرى هذه الملاحظات والأبحاث بمقاييس علمية جديدة . وقد حاولنا فى حدود إمكانياتنا المتاحة أن نثبت فى هذه الطبعة من الكتاب بعض الملاحظات المتعلقة به ، وكذلك بعض البحوث التى

---

(١) مادة الأدب الجغتائى فى دائرة المعارف الإسلامية ، وكذلك مادة الأدب الآرزى ، ومادة بكتاش . وكذلك دائرة الأدب الشعبى مادة « آبدال » والبكتاشيون فى مصر (مجلة التركيات) .

اضطلع بها الآخرون ووضعناها فى مكانها الصحيح من الكتاب كلما كان ذلك ضروريا .

وندرك من هذه الإيضاحات الموجزة التى أسلفناها أننا نستطيع فى الطبعة الثالثة للكتاب أن نمعن النظر وندقق الفكر ونقف على بعض النقاط المهمة ، فضلاً عن بعض الإضافات الجديدة التى زودنا بها هذا الكتاب ، وقد بينا هذه الإضافات بوضعها بين حاصرتين حتى نستطيع تمييز هذه الإضافات والملاحظات عن النص الأصلى للكتاب .

وفى خاتمة الأبحاث التى قام بها الأستاذ كوبريلى بعد صدور الطبعة الأولى للكتاب قام بتغيير بعض أفكاره التى سبق له ذكرها قبل ذلك ومن هذه الأفكار الرأى الذى سبق أن ذكره كوبريلى بشأن أحمد يسوى وطريقته الصوفية فقد قال فى شرح هذه المسألة : إنه بعد أن دون ما يفيد أن هوية وشخصية الطريقة اليسوية كانت نقشبندية محضة معتمدا فى ذلك على مصادر الطريقة النقشبندية ، عاد كوبريلى بعد ذلك وصدرت عنه فكرة جديدة تقول : إن هناك حقائق تاريخية ثابتة وروايات صحيحة تثبت أن اليسوية متأثرة بالعادات والتقاليد البابية والحيدرية والبكتاشية [(١)] .

ومع هذا لم يثبت كوبريلى هذ الرأى الجديد فى الطبعة الثالثة ، ومن ثم وجدنا ضرورة تبيين هذا الرأى فى الطبعة الثالثة الجديدة التى بين أيدينا ، هذا وهناك أفكار أخرى جديدة طرحها كوبريلى فى مقالاته الأخيرة التى تتفق مع أفكاره التى سبق ذكرها فى الطبعة الأولى لكتاب « المتصوفة الأولون » ، ومع هذ لم نجد لهذه الأفكار صدى فى الطبعة الثالثة للكتاب . وعلى سبيل المثال فقد كتب الأستاذ كوبريلى أن مَخلص محمد كريا هو « عارف » ، ثم عدل عن رأيه سنة ١٩٢٨ ، وكتب فى إحدى مقالاته ان مخْلصه هو (كامل) وليس [(٢)] عارفاً كما ذكر فى فى الطبعة الأولى للكتاب سنة ١٩١٨ ، ولكن هذ الخطأ الهين لما يستدرك بعد فى الطبعة الثانية للكتاب وظل كما هو مثلما حدث فى

---

(١) مادة : أحمد يسوى : دائرة المعارف الإسلامية ج ١ ، ص ٢١٢ . ويتوجب النظر بذلك فى الإضافات التى اضطلعنا بها فى ملاحظة رقم ٥٢ ص ١١٦ - ١١٧ من الطبعة الثالثة وذلك بغية التزود بمعلومات أكثر فائدة فى هذا السبيل .

(٢) مجلة الحياة سنة ١٩٢٨ عدد رقم : (١٣٤ يناير ١٩٧٦) .

الطبعة القديمة الأولى للكتاب ، ولكننا وجدنا من الضرورة تصويب هذا الخطأ فيما أوردناه من ملاحظات ، وهناك أثر صوفى معروف باسم « هبة الحقائق » كان يقرأ خطأ فى الطبعة الاولى لكتاب المتصوفة الأولون ، وذلك لأن رشيد رحمتى آرات قد أثبته خطأ على هذ النحو فى خاتمة أبحاثه التى قام بها إذ سماه « عتبة الحقائق » وارتضى الناس قراءته على هذ النحو الخاطىء الذى ذكر . ورغم هذا فإن هذا الكتاب المشهور قد ذكرخطأ كذلك فى الطبعة الثانية تحت اسم هبة الحقائق ،ومن ثم رأينا ضرورة تصويب كتابة اسم هذ الكتاب إلى عتبة الحقائق سواء ورد ذكره فى متن الكتاب أم فى حواشيه وملاحظاته ومع ذلك فإننا وجدنا بصفة عامة أن قراءة بعض الأسماء الخاصة جاء متفقا مع طريقة الخط والكتابة التى ارتضاها الأستاذ كوبريلى لنفسه، فهو على سبيل المثال يكتب اسم « فوتولامشن » خطأ على هذا النحو « فوتولمشن » وذلك فى إحدى مقالاته التى نشرها قبل بضع سنين . ومن ثم توجب علينا أن نوضح هذا الاسم الذى قد يقرأ باتساع وشمولية أكثر ، وقد أبدى كثير من مؤرخينا تصويب هذه الأفكار التى اضطلعنا بها ، وعلى هذا فقد كتبنا هذه الكلمة فى موضوع بحثنا على هذا النحو « فوتالامشن »[١] .

ونريد أن نوضح ها هنا أن قسما من الإضافات التى قمنا بها فى هذه الطبعة ما هو إلا بداية فقط .

وإننا نرجو ونأمل أن ننهض ونشمر عن ساعد الجد عند إصدار الطبعة الرابعة لهذا الكتاب وما يتلوها من طبعات . ولسوف يجد المتخصصون أنه ستتاح لهم الفرصة للاضطلاع بإضافة بعض الملاحظات والنقاط التى تشكل موضوع وبنية هذا الكتاب فى مختلف البحوث والموضوعات .

وأنا على يقين أن روح أبى سوف تسعد فى مستقرها راضية مرضية عن هذا العمل الذى قمنا به وهناك خاصية أخرى تميز هذه الطبعة عن سابقتها وهى أننا كتبنا الأسماء الخاصة بحسب نطقها والتلفظ بها .

---

(١) انظر الدورية التاريخية : الجزء الخاص بالأعلام التركية استانبول سنة ١٩٥٠ - ج ١ عدد ٢٠ ص ٢٢٧ - ٢٣٠ .

وهأنذا أختم هذا التبيين والتوضيح الموجز الذى قمت به بخصوص هذه الطبعة الجديدة للكتاب .

ولما كانت هذه الطبعة قد تمت فى أنقرة وأنا غير موجود فإن بعض الصفحات قد قدمت إلى المطبعة دون أن أرى تصويبها ، ومن ثم لم تسلم هذه الطبعة من بعض الأخطاء المطبعية ، ولهذا فقد بينا هذه الأخطاء فى جدول يوضح الخطأ وما يقابله من الصواب وقدمناه إلى أولئك الذين لا يتسنى لهم فهم وإدراك هذه الأخطاء إلا بالقرينة والبرهان وإقامة الحجة والدليل .

(دكتور / أورخان فؤاد كوبريلى : استانبول فى ٢٠ يناير سنة ١٩٧٦م) .

* * *

مقدمة الكتاب

بقلم الأستاذة الدكتورة (فوزية عبد الله طاكسل)

قررت رئاسة الشئون الدينية إصدار الطبعة الثانية لكتاب الأستاذ الدكتور / محمد فؤاد كوبريلى « الموسوم باسم » المتصوفة الأولون فى الأدب التركى .

وكان لهذا القرار عميق سعادة وفرط سرور فى نفس المؤلف ، لأن النسخ الموجودة من هذا الكتاب قد نفدت أو تكاد حتى أن النسخ التى كانت تقع بين أيدينا أصبحت شيحيحة نادرة ، وبات الوراقون يبيعون النسخة الواحدة من الكتاب بمائة وخمسين ليرة ، كما ارتفع سعر النسخة أحيانا حتى أربى على سبعمائة ليرة ، وهذا إن دل على شيء فإنه أكيد الدلالة على مقدار الجهد العلمى فى هذا الأثر العظيم ، كما يبرهن كذلك على عظيم قيمته ونفاسة قدره .

لقد بدأ الأستاذ كوبريلى « باكورة إنتاجه » وهو فى الثامنة عشرة من عمره ، حيث نشر عام ١٩٠٨ مقالة له بعنوان « شيخ غالب [١] وشعره » ثم نشرت له بضع قصائد فيما بين أعوام ١٩٠٨ - ١٩١٨ وذلك قبل أن يشرع فى نشر كتابه [٢] « المتصوفة الأولون فى الأدب التركى » ، كما نشر فى تلك الآونة مقالات فى اللغة والتاريخ

---

(١) محاسن مجموعى سى : عدد ١ سبتمبر ١٩٠٨م - ١٣٢٦هـ

(٢) انظر ثبت المراجع الخاص بنشريات المؤلف رغم ما ورد فيها من بعض أوجه القصور .

شريف خلوصى : ثبت بمقالات الأستاذ كوبريلى من ١٩١٣ - ١٩٣٤ استانبول . مطبعة برهان الدين ١٩٣٤ م ص ١ - ١٩ شريف خلوصى : ثبت بمقالات الأستاذ كوبريلى من ١٩١٢ - ١٩٤٠ الطبعة الثانية استانبول مطبعة أحمد خالد ١٩١٤ ص ١ - ١٤ س . ن اوزردم : مقالات فؤاد كوبريلى : بحوث خاصة باللغة والتاريخ التركى عدد ١ صدرت بمناسبة الاحتفال بالذكرى الستين لمولد كوبريلى (أصدرتها الجمعية التاريخية التركية ومجمع اللغة التركية) وجمعها H. Ermet, T.Halsi kum ط الجمعية التاريخية التركية أنقره ١٩٥٠ ص ١٥٩-٢٤٨ هدية كوبريلى بمناسبة الذكرى الستين لمولده نشرتها كلية اللغة والتاريخ والجغرافية بأنقرة استانبول مطبعة عثمان بالجين ١٩٥٣ نشريات فؤاد كوبريلى العلمية ص ٢٦ .

أعد هذه البيبلوجرافيا الأستاذ الدكتور عثمان توران .

والأدب وتاريخه ومختلف فروع العلم والمعرفة ، ومنها ما نقله عن الفرنسية ، حتى أربت هذه المقالات على نيف وعشرين مقالا .

ومما لامرية فيه أن لهذه المقالات قيمة فنية عظيمة القدر إذ تبين لنا بوضوح لا يدانيه شك ميوله وولوعه واستنارة فكره ، كما تميط اللثام عن حسه الفنى المتميز . أما مانشره كوبريلى بعد ذلك فهو ضرب من الآثار العلمية والأدبية نصادفها على وجه الخصوص ما بين أعوام ١٩١٣ - ١٩١٨ وهى بمثابة حجر الزاوية فى تكوين وإعداد الدراسات العلمية والأدبية .

لقد اختير الأستاذ كوبريلى وهو فى العشرين من عمره مدرسا لتاريخ الأدب فى دار الفنون باستانبول ، وما لبث أن نشر مقالة له بعنوان أصول « وهى فى تاريخ الأدب التركى » ولم يتقيد فيها بتبيان وتمحيص الطرائق والأساليب العلمية التى اعتمد عليها « العالم الغربى » فحسب ، بل استطاع كذلك أن يتعقب السبل العلمية التى تتوافق وتتلاءم مع البيئة القومية لتاريخ الأدب التركى ، ثم دون هذا معتمدا فى ذلك على تجاربه الشخصية ورؤيته الذاتية المحضة ، ثم نشر فى عام ١٩١٣ مقالة فى « بيلكى مجموعة سى » بعنوان « أحمد يسوى وتأثيره فى الأدب الجغتائى » وعندما عين فى١٩١٥ مديرا لمجلة « ملى تتبعلر مجموعة سى » نشر مقالتين أخريين أولاهما بعنوان « نشأة الأدب التركى » وثانيهما « شعر العشق فى الأدب التركى ، نشأته وبلوغه طور [(١)] الكمال » وقد أظهر فى هاتين المقاليتن وغيرهما كفاءة فائقة فى استخدام الأساليب العلمية بكل دقة وإتقان .

ومن النتائج التى تمخضت عن دقته الشخصية ونظرته العلمية المتفحصة فيما يخص شعرائنا الشعبيين ذلك الأساس المتين الذى أرسى قواعده للأدب الشعبى الصوفى، واستطاع أن يتسنم الذروة الرفيعة عندما دبج بقلمه كتاب « المتصوفة الأولون فى الأدب التركى » ، وبعد أن فرغ الأستاذ كوبريلى من تأليف كتابه وأتم إعداده بدأ يثير اهتمام رجالات العلم فى أوروبا إذ شغلوا أنفسهم بالأستاذ كوبريلى مؤسس علم التركيات فى أمتنا بأثره النفيس.

---

(١) وسواء أكانت هذه المقالات التى اضطلعنا بتسجيلها أم غيرها من المقالات العلمية الكثيرة الأخرى ، فإنه من الممكن العثور عليها جميعا فى أثره المنشور فى السنوات الأخيرة بعنوان « بحوث أدبية » التى نشرها مجمع التاريخ التركى بأنقرة ١٩٦٦ عدد : ١٤ ، ص ٤٧٢ .

كانت أول دراسة نقدية حول كتاب « المتصوفة الأولون » تلك التى اضطلع بنشرها المستشرق الفرنسى G.I. Hurat عضو المعهد الفرنسى ، بيد أنه يوجد فى تركيا شىء متغير بشأن توصيف هذه المقالة والتعريف بها ورد فى مجلة « محقق » وهو جزء كبير انتشر بالكاد بعد لأى شديد ليصل إلى أيدى القراء فى الوقت الذى كانت لا تتشابه فيه قط الأشياء التى كنا نعلمها .

إن هذا الكتاب لم يكشف لنا عن وقائع وأحداث جديدة فحسب ، كما أن كاتبه لم يدعنا مزودين بمعلومات غير كافية ناهيك عما أحدثه من تأثير قوى فعال فى ضروب الكتابة والتحرير .

لقد كنا فيما سلف نطبق هاهنا قواعد وأصولا ضيقة محدودة للنقد الأدبى والتاريخى كانت تدرس فى دور الفنون الغربية ، وكنا نعجب بهذه القواعد والأصول إلى حد يثير الدهشة ويصيب بالبهر والإعجاب .

يقول المستشرق Hurat : إنه على حين كتب هذا الأثر (المتصوفة الأولون) باللغة العثمانية فإنه يمكننا نحن الفرنسيين إمعان النظر والتفكير فيه باللغة الفرنسية ، وفى الحق فإن أكثر الألفاظ العثمانية هى بالنسبة لنا كاليونانية ، فضلا عن المتغيرات العلمية المقتبسة من العربية والتى كانت لغة العلم بالنسبة للشرق والمسلمين ، مع هذا فإننا نجد فى المقابل كلمات منقولة بحذافيرها وبصورة مباشرة من الفرنسية ويستهل البروفيسور Hurat حديثه حول كتاب « المتصوفة الأولون » فيقول : إن الأستاذ كوبريلى كاتب يتصف بحس وطنى جياش [(١)] وبعد أن يسجل Hurat هذه السمة المميزة لكوبريلى ينتقل بعد ذلك إلى تحليل أثره الأدبى مشيرا إلى أن البحوث التى درست وأمعنت النظر فى الأدب التركى قبيل فتح استانبول هى أبحاث قليلة نادرة شديدة النقصان ثم يورد Huart مختلف الوثائق التى تقوى وتعضد المعلومات المذكورة فى كتاب « المتصوفة الأولون » ويثبت بعد ذلك بعض الخصائص والسمات التى وجدها ضرورة لازمة لتصويب بعض الأخطاء الواردة بين ثنايا هذا الأثر .

ثم يتناول Hurat فى نقده مدى ثراء المصادر المطبوعة والمخطوطة فى لغاتها المتباينة ودرجة استفادة المؤلف منها .

---

(١) ريفودى موند : المسلم . ج ٣٨ مارس ١٩٢٠ ص ٢٤٢

وكان Hurat يتمنى قبل حين نشر آثار كوبريلى غير المطبوعة والتى أخبر عنها ثم يصل Hurat فى خاتمة مقالته إلى نتيجة فحواها « أن كوبريلى لم يقف على تاريخ الأناضول منذ القرن الثالث عشر وحتى القرن الخامس عشر فحسب ، ولكن أفكاره كانت تبحث فى العصور السابقة على هذه التواريخ وكذلك فى سائر ممالك الشرق الإسلامى قاطبة » . ومن المعلوم سلفا أن هذه المعلومات نادرة قليلة حتى بين المستشرقين ، ومن ثم فلسوف تقابل آثاره العلمية هذه بالسرور والترحاب لأنه أدى خدمة جليلة عميقة الأثر نحو هذه الأفكار .

إن النظر فى الأثر الذى كتبه الأستاذ كوبريلى والوقوف على القضايا الأدبية التى أثارها هو عمل جاد حرى أن نجذب النظر إليه ، وها نحن أولاء فى غبطة وفرط سرور لانتشار هذا السفر العظيم راجين أن نتمكن من حل القضايا التى تعترض سبيلنا فى ظل المصادر التى يتعذر الوصول إليها أحيانا لأن ما صنعه كوبريلى هو ضرب جديد من أسلوب الكتابة والتحرير [(١)] .

ويقول البروفسور « هورات » فى مقالة أخرى له حول هذا الأثر « لقد ألم المؤلف بعلوم وثقافة الغرب ، فهو يحذق الفرنسية ويعرف كثيرا من الألمانية ، مطلع على أصول وقواعد النقد فى بلادنا ويطبقها بحذافيرها ، كما أنه يترجم الاصطلاحات والتعبيرات العلمية طالما أسعفته اللغة المساعدة ، ثم يضمن النص بالحروف اللاتينية ، ولئن ظهر فى عقبه بعض المقلدين له فإننى أشك أنهم سوف يحذون حذوه » .

إن هذا الكتاب الجديد سوف يفتح عصرا جديدا لأن صاحبه يكتب ما يقتنع به ويرضى عنه [(٢)] .

---

(١) نشر المعهد الفرنسى هذه المقالة وطبعتها صحيفة Journal des savants (السلسلة الجديدة رقم ١ ، ٢ ، يناير وفبراير ١٩٢٢ ص : ٥ - ١٨) انظر الترجمة التى اضطلع بها البروفسور رجب خلوصى والتى اقتبسنا منها هذه المعلومات والمنشورة فى تركيات مجموعة سى ج ١ أغسطس ١٩٢٥ ص : ٢٦٧ - ٢٨٠ .

(٢) صحيفة Asiatique ديسمبر - مارس ١٩٢٣ حيث يجذب G.I Hurat فى هذه المقالة انتباهنا إلى نقطة مهمة ويقف كذلك على الوثائق الجديدة التى تبحث عن تأسيس الجمعية التاريخية فى استانبول ، وقد كتب هذا الأثر إبان الفترة التى انهارت فيها الإمبراطورية العثمانية ، كما كتب كذلك لغاية قومية ألا وهى البحث فى مسألة نشأة هذه الدولة القوية . ولزام علينا أن نلمح إلى خطأ وارد فى بعض مقالات Hurat بخصوص بعض النقاط التى دوناها فى هذا السبيل : ويبين هذا بجلاء فى هذا المقالة =

ولقد نشر المستشرق مورهومان ، Mor Homan مقالة نقدية حول كتاب « المتصوفة الأولون » عمد فيها إلى تحليل الكتاب ليجعل منه الدعامة الأساسية فى مقالته إذ يدون فيها بعض الوثائق الخاصة بالشروح المفصلة التى أوردها المؤلف والبروفسور « مورهومان » مؤلف مجتهد فى مضمار دراسة العلوم والفنون فى تركيا الحديثة وهو كاتب محيط ذو نظرة عميقه فى البحوث المتباينة التى تتصل بالأستاذ كوبريلى ، وهو يقول عن المؤلف : « إنه فى تحليله العلمى يشرح ويفسر لقارئه بطريقة تنم عن إلمامه بكثير من العلوم والفنون ، فضلا عن تبحره فى الآداب الشرقية والغربية على السواء ، ولا يغادر قضية علمية دون أن يعرض لها بنظرة دقيقة متمحصة ، وقد اقتفى الغربيون أثر هذا الضرب من التأليف الذى انتظرناه من هذا المؤلف حيث جاءت حواشيه واقتباساته فى أسلوب علمى وبطريقة منظمة دقيقة - مما أضفى على النص الأصلى للكتاب قيمة علمية » .

وكوبريلى متميز فى هذه السبيل عن جب Gibb وهامر Hammer وكُتاب تذاكر الشعراء الذين صرفوا همتهم فتمخضت بحوثهم عن نتائج ثانوية فى تاريخ الأدب التركى على العموم والأدب العثمانى فى القرنين التاسع والعاشر على الخصوص .

ومن ثم أصبح الأستاذ كوبريلى ذا شنشنة متميزة خاصة لأنه قدم أثره العلمى وكتبه بنظرة علمية جديدة . أما من ناحية المضمون : فإن هذا الأثر غنى بمادته العلمية ، وعلى رغم أن هذا الأثر لم يترجم برمته حتى الوقت الراهن ، فإن علماء أوروبا لا يزالون ينشدون الفائدة من بعض أجزاء نصه الأصلى ويقتبسون منها [١] .

ومن الأسف أنه عندما تم طبع هذا الكتاب لم تنشر فى بلادنا أية دراسة نقدية حوله .

إن هذا الأثر بمثابة نقطة تحول فى أبحاثنا ذات الصلة الوثيقة بالتركيات ومن ثم كان لزاما علينا أن نبحث عن سبب تقاعس رجالات العلم عندنا لتقويم هذا الأثر النفيس .

= وكذلك فى المقالتين اللتين اقتبسنا منهما هذه الجمل آنفا . ولم تبحث عن هذا قط فى صحيفة Savants (انظر فى هذا الصدد على سبيل المثال : الرسالة التى صدرت بمناسبة بلوغ كوبريلى أربعين عاما ص ٤ نهاد سامى بنارلى : تاريخ الأدب التركى المصـور ص ٣٩٢) .

(١) مجلة الدراسات الشرقية : رقم ٣ سنة ١٩٢٣ اضطلع بترجمتها إلى التركية مبارك غالب انظر : تركيات مجموعه سى . ج ١ أغسطس ١٩٢٥ . ص ٢٨١ - ٢٨٧ .

ثم نعرض هاهنا لرأى البروفسور « نمث جيولا » Nemth Gyula أستاذ التركيات بجامعة بودابست حيث يقدم هذا الأثر فيقول لقد قدم كوبريلى معلومات وافية شافية بشأن البواكير الأولى لظهور صوفية الأدب التركى ، هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى فإنه قد أرسى الأساس المتين لكثير من المسائل والقضايا الأساسية بصفة عامة والتى لها صلة وثيقة العرى بالأدب العربى القديم ؛ ومن ثم فإن المؤلف قد دقق بإسهاب فى المسائل والقضايا العلمية ناقداً ومفنداً لها ونستطيع أن نترقب فى المستقبل القريب عملاً أدبيا له مثل هذه السيرورة وحسُن الأحدوثة .

إن الدراسات العلمية فى أوروبا تصرف جهدها فى دراسة الأدب التركى وتركز جُل هذه الدراسات على النظر فى علم الأصوات ولهم فى ذلك رسائل علمية ثرية ومقدرة فذة على التعبير (وتوجد نتائج هذه الإنجازات العلمية الدقيقة حتى الوقت الراهن ضمن مجموعة المخطوطات بمكتبات إستانبول) . ومازال لها تأثير قوى فى نفوس الدراسين يعدل الأثر الذى خلفه هذا السفر بين أيدينا .

لقد أبدع كوبريلى أثره هذا ليكون هاديا ودليلاً فى مضمار علمى صعب المراس واستطاع هذا المرشد العظيم أن يحل كثيراً من المسائل والقضايا العلمية التى يكتنفها اللبس والغموض وهو بصنيعه هذا قد يسر كثيراً من الدراسات المهمة عظيمة القيمة ولهذا فإن البروفسور نمث Nemth اعتبره المبشر الأول لمستقبل التنوير فى بحوث تاريخ الأدب التركى .

كانت النصوص والمصادر العلمية التى اعتمد عليها كوبريلى ومن تبعه نبراساً لدراسة أسس وقواعد علم الصوتيات و إننا نتوقع فى نهاية المطاف وفى ظل هذه الأسس و القواعد العلمية أن تتبوأ تلك الدراسات منزلة تليق بها بإزاء تواريخ آداب الأمم الأخرى فضلاً عن الأصول العلمية الصحيحة لدراسة الأدب التركى على الخصوص . وليس ثمة باحث آخر يكون أهلاً لإنجاز هذه الدراسات العلمية الدقيقة سوى كوبريلى لكفاءته ومقدرته العلمية التى تتصف بخصائص متميزة متفردة .

وعلى كل حال فإننا نسلم بكمال هذا العمل الأدبى وماله من نفوذ وقوة واعتبار (١) .

---

(١) الصحيفة الأدبية الشرقية رقم ٤ لسنه ١٩٢٤ اضطلع بترجمة هذه المقالة إلى التركية كوبريلى =

وفى مقالة المستشرق مينزل Menzel التى كتبها بعنوان « المتصوفة الأقدمون » واعتمد فيها على كتاب « المتصوفة الأولون » ونشرها بمناسبة انتخاب كوبريلى عام ١٩٢٥ عضوا بالمجلس الأكاديمى العلمى التركى ، وقد نُشر تقرير قبل حين من هذا الاختيار وقعه الأساتذة بارتولد وارنبرج وكراتشكوفسكى حيث جذبوا الأنظار إلى التجديدات المهمة المستحدثة فى المقالات والأعمال الأدبية حتى عام ١٩٢٥ ، واهتموا بإبراز الأفكار الخاصة الواردة فى كتاب « المتصوفة الأولون » وأفردوا لها مكانا بارزا فى تقريرهم . وقد كانت المقالات التى تخص الأدب الشعبى تعتمد فى المقام الأول على كتاب « المتصوفة الأولون » وتنشر تباعا فى « مللى تتبعلر » وكان كوبريلى ناقدا متمرسا فى دراسة الآثار العلمية التركية ، كما كان نقده متفقا مع أصول وقواعد المنهج الأوربى ، وقد حالفه التوفيق فى إبراز هذا الضرب من البحوث حيث وقف على وشائج الصلة والقربى بين الحياة الاجتماعية وتاريخ الأدب ، وهذا ما يميز آثاره العلمية ويُبين عن أفكار علمية عظيمة القدر غزيرة النفع .

وبعد أن ينقل هارتمان ويدون أفكار كوبريلى ونظرياته الجديدة التى استحدثها بغية تبيين الوقائع والأحداث ، ينتقل بنا بعد ذلك إلى بيان تأثير هذه الأفكار والنظريات التى طرحها كوبريلى فى كتابه « المتصوفة الأولون » وكيف استقبل الفرنسيون والمجر هذا الكتاب استقبالا حسنا .

إن إظهار العلاقة الوثيقة العُرى بين الطريقة البكتاشية فى آسيا الصغرى وبين طريقة الشيخ أحمد يسوى الصوفى التركى فى آسيا الوسطى هو شئ عظيم الأهمية ، وما أورده الناقد الفرنسى Hurat وكذلك الكتاب المعروف عن البكتاشية الذى وضعه جورج يعقوب وما ورد كذلك فى دائرة المعارف الإسلامية ، كل هؤلاء وغيرهم من العلماء

= زاده أحمد جمال : انظر نفس المجلة . ج ١ . ص٢٨٨ - ٢٩٠ وأصبحت هذه المقالة مدرجة ضمن مجموعة المحفوظات بالأكاديمية المجرية قد كتب البروفسور نمث Nemth هذه المقالة باعتبارها إضافة زائدة عما ورد فى الكتاب من معلومات ، وقد كانت المخطوطة التى تخص أحمد يسوى جديدة بالنسبة لمؤلفنا الذى لم يكن على علم بها وهى تتكون من سبعة عشر زوجا من الأسطر ويرجع تاريخها إلى سنة ١١٢٤هـ - ١٧١٢م حسب الكتالوج الذى يقول إن عدد أوراق هذه المخطوطة إحدى وثملنون ورقة .

الأوربيين قد اقتفوا أثر كوبريلى وكادوا يقعون فى أخطاء بينها لهم كوبريلى بين دفتى كتابه [١] .

ويعرض « هارتمان Hartman » تحليلا لكتاب « المتصوفة الأولون » فيقول « نحسب أننا ألقينا الضوء على هذا الكتاب وعلى العالم الذى ألفه وذلك بسبب ذيوع شهرته وصدى الأثر الذى خلفه فى ربوع فرنسا وألمانيا والمجر وروسيا » [٢] .

لقد وضع كاتبنا كتابه « المتصوفة الأولون » وهو فى الثامنة والعشرين من عمره ،

---

(١) اختير كاتبنا لعضوية الأكاديمية السالفة الذكر فى جلسة الخامس من نوفمبر سنة ١٩٢٥ وأُعلم بهذا بخطاب مؤرخ فى العشرين من نوفمبر سنة ١٩٢٥ ، ثم أرسلت له بعد حين براءة هذه العضوية (للمزيد من المعلومات والاطلاع على نص هذه البراءة : انظر : مجلة : تركيات مجموعة س ج ٢ استانبول سنة ١٩٢٦ صحيفة ٥٥٥ - ٥٥٩) أصدر هذا العدد مراسل العضوية سنة ١٩٤٨ وذلك بسبب تأثير أعضاء النزعة الشيوعية المنتسبين إلى هذه الأكاديمية وحب كوبريلى للوطن .

والسبب الرئيسى فى هذا أنه تم بتوقيع عالمين من أعضاء أكاديمية « جورجو Gurgu » وقد نشر قبل ذلك فى جريدة شيوعية بتفليس ، كما أذيع ونشر فى الصحف السوفيتية والاذاعة الروسية الرئيسية معتمدين فى ذلك على أسس تاريخيه إذ قالوا : إن روسيا أرادت منح جورجيا السوفتية جزءاً كبيرا من الأراضى التركية ، وأثار هذا الحدث ردود فعل فى وسائل النشر والاذاعة العالمية ، وصدرت بضع مقالات مسلسلة ضد هذا الخطاب (انظر : رد علماء جورجيا بعنوان :

(أ) إن التاريخ لا يكون بحال من الأحوال شاهدا كذابا .

(ب) التاريخ ليس أسطورة .

(ج) ليست هذه بأسطورة .

وانظر هذه السلسلة كذلك فى وطن غزته س : أعداد : ١٧ ، ١٩ ، ٢٠ يناير سنة ١٩٤١ .

وانظر كذلك : كوبريلى فى طريق الاشتراكية للبروفسور Tibur Halo Siku نشر فى لندن وباريس ١٩٦٤ ص ٧٩ - ٩٠) .

(٢) ورد هذا فى رد على خطاب على أميرى وعلى رضابك ضد كتابهما تاريخ الأدب العثمانى الجديد ، ولكن هل اضطلعت وزارة المعارف بطبع كتاب « المتصوفة الأولون » بسبب عشقها له أم كانت لها به اتصال وثيق العرى ؟ لقد وقف هذا الكتاب على المناقب واحتفل بها كثيرا ، بيد أنه ليس ثمة معنى أو مغزى للآثار المخطوطة التى لم يعثر فيها على ديوان كل من أحمد يسوى ويونس أمره ، وليس ثمة أفكار نقدية فى هذه المقالة تثبت ما لهذه الشخصية من أثر عظيم . (مجلة التاريخ والأدب - السنة رقم ٣ مارس ٢٥ - ٣١ لسنة ١٣٣٦هـ - ص ٦٣٥ وما بعدها) .

ولما يؤسس بعد مكتبته الثرية فى منزله الكائن بحى « آق بييق » فى استانبول ، وهى مكتبة تقع فى الطابق العلوى الذى يؤدى بدوره إلى ممر يصل بنا إلى الحديقة ، ويصعد من هذه الحديقة سلم آخر حتى الطابق الثانى ، ويقول كوبريلى إنه كتب كتابه فى غضون عام ونصف ثم أمضى عاما آخر بذل فيه جهدا عظيما فى تصويب الأخطاء ، وكان إذا أراد معالجة قضية أو مسألة فى كتابه ويتحرى عنها يهم فيجمع كل ما تقع عليه عينه من الكتب المخطوطة والمطبوعة سواء أكانت محفوظة فى مكتبته أم عند أصدقائه ، ولا سيما تلك المخطوطات الموجودة فى كل من أوروبا واستانبول على السواء ، هذا فضلا عن الفائدة التى كان يحصل عليها من المصادر المطبوعة الأخرى فى اللغة التركية واللغات الأوروبية المتباينة ، وبهذا تم له جمع مادة علمية صحيحة محكمة النسج تيسر له من خلالها إظهار مقدرته الفائقة فى تركيب وتقديم هذه المادة العلمية مستعينا فى ذلك بوسائل وطرائق البحث العلمى الحديث ومن ثم كان كتاب « المتصوفة الأولون » باكورة لإرهاصات علمية أعقبته وأصبح بمثابة حجر الزاوية لهذه الأبحاث .

كان كوبريلى يضع نصب عينيه الهدف القومى ، وحداه هذا إلى تقسيم كتابه إلى قسمين اثنين : **الأول** أحمد يسوى وتأثيره ، **والثانى** يونس أمره وتأثيره ، إذ لم يكن الأدب التركى فى مطلع نشأته قائما برأسه منفصما عن غيره ، ولكنه ديمومة للماضى البعيد ، وبناء عليه فإننا نريد أن نتناول وندرس الأدب التركى فى صورة كلية تامة ويمكننا إثبات هذا بالدليل والبرهان ونشرح ذلك فنقول ما فحواه : طالما كانت العناية فى كتاب « المتصوفة الأولون » قومية .وطنية فإن الهدف الأول فى هذا الكتاب هو التصدى لدراسة الأدب التركى فى التركستان إبان القرن الثامن الهجرى ، وثمة بغية أخرى هى دراسة هذا الأدب عندما نما وبلغ أوج كماله فى الأناضول ثم استمرار هذا الأدب فى التركستان والأناضول على يد أحمد يسوى ويونس أمره ، ومن ثم أمعن المؤلف النظر فى حياة وآثار هذين الرائدين فى محيط البيئة التى عاشا بين ظهرانيها ، كما أماط اللثام عن الخصائص القومية والدينية والسياسية والأدبية واللغوية فى هذه البيئة ، ولهذا السبب فإن كوبريلى قد أحاطنا علما وأمدنا بمعلومات وافية عن هذين الصوفيين العظيمين وعن تأثيرهما فى من خلفهما من المريدين بداءة من القرن الثانى عشر الميلادى حتى قرون متأخرة .

تناول كوبريلى فى كتابه المعلومات اللغوية والأدبية والتاريخية والاجتماعية التى تعد

بمثابة الركيزة الصوفية للأدب ، وهذا يبين لنا إلى أى حد احتوى هذا الأثر العظيم على معلومات مسهبة ، وتلك مزية أخرى تجلى قيمته الأدبية العظيمة ، إذ لم يكتف كوبريلى بعرض معلومات مجردة فحسب ، ولكنه على ما سنرى فيما بعد قد عمد إلى التمحيص والتدقيق وشد الانتباه إلى القضايا العلمية التى ارتآها ضرورة ملحة فى البحوث العلمية التى يكتنفها اللبس والغموض ، ولهذه الأسباب وغيرها نرى أن كتاب « المتصوفة الأولون فى الأدب التركى » هو أثر علمى جامع مانع من حيث المحتوى والمضمون ، أُلفت مادته العلمية ورُكبت بمهارة فائقة وأساليب وطرائق علمية صحيحة محكمة النسج . إنه سفر علمى مرشد بيِّن ودليل واضح .

ورأينا تتميما للفائدة أن نبين فى عجالة بعض الفروق الجوهرية بين الطبعة الثانية للكتاب وكيف تم التحضير لها وإعدادها وبين الطبعة الأولى .

لقد قضى المؤلف أربعة أشهر فى سعى دائب وجهد متصل من أجل التحضير والتجهيز للطبعة الثانية من الكتاب ودامت هذه الفترة من سبتمبر حتى ديسمبر سنة ١٩٦٣ ، وعلى حين كنت مشغولة فى قراءة نص الكتاب بحروفه الجديدة المكتوبة على الآلة الكاتبة ، فإن كوبريلى كان يقوم بنفسه بمتابعة الكتاب فى نسخته العثمانية الأصلية ، ويقول كوبريلى : كم عانيت كثيرا فى كتابة بعض مباحث هذا الكتاب ومنها على سبيل المثال ذلك البحث الذى كتبه بعنوان خصائص لغة ديوان الحكمة « ثم يضيف : لم أكن قد كتبت شيئا قط فى هذا البحث ، بل كنت قد وضعت إشارات للمواضع التى رأيتها ضرورة لازمة لبعض الملحقات والإضافات التى اضطلعت بها فى خاتمة الكتاب ، وقد وضعت هذه الإشارات كذلك من قبل فى النسخة التى بين أيدينا وقد دون المؤلف كذلك بعض الملاحظات منها ما يخص الشيخ « لقمان برنده » . على سبيل المثال .

وفى الحق فإن لغة الكتاب تمتاز بالسهولة والبساطة ، ومن ثم فقد قمنا بتغيير وتبديل بعض الكلمات الأجنبية والتراكيب الفارسية غير المستعملة فى الوقت الراهن ، كما حرص المؤلف على أن يذيل الكتاب بتصويب لبعض الأخطاء وإضافة بعض الملحقات ، ولهذا لم نقم بعمل إضافة خارج حدود ثبت المراجع الذى قدمه المؤلف .

لما كانت الكتب التى أفاد المؤلف منها بلغات أجنبية موجودة فى مكتبات استانبول ، فإنه قد عانى عناء كبيرا فى كتابة أسماء المؤلفين بحسب إملائها بالحروف

العربية ، وكذلك الشأن بالنسبة للمصادر الأجنبية ، واستطاع المؤلف فى نهاية المطاف أن يقدم متن الكتاب إلى المطبعة بعد أربعة أشهر متصلة من العمل الدءوب الشاق . وفى أوائل عام ١٩٦٤ كان الكتاب قد سلم إلى رئاسة الشئون الدينية ، ونورد هاهنا بعض الفروق الجوهرية بين الطبعة الأولى والثانية للكتاب .

(١) رغم ما بذله المؤلف من جهد كما سجلنا فى مقدمة الكتاب فإنه مع هذا قد فاتته بعض الملاحظات الدقيقة ، وقد سقنا أدلة وبراهين تدلل على ذلك وتبين لنا أن جزءا من هذه الملاحظات غير ذات أهمية ، وقد صادفتنا واحدة من هذه المصادر أثناء طباعة هذا الكتاب ، ولم يكن فى وسعنا أن نتوانى فى وضع هذه المصادر فى التصويبات والإضافات ، وهذا ما رأيناه فى نهاية الأمر ضروريا لازما ، ويفهم من هذا مدى الجهد والعناء الذى بذله المؤلف فى هذا الكتاب حتى تقديمه ومثوله للطبع، ومن ثم كانت أخطاء الطباعة فى هذا الكتاب قليلة محدودة ولا سيما الجزء الخاص بذيل التصويب والإضافات التى ألحقناها بخاتمة الكتاب ، ويمكن أن ندرك بالدليل والبرهان عدم جدوى هذه الأخطاء .

لقد مر عام ونيف بين بدء طباعة هذا الكتاب والانتهاء منه ، وشد انتباهنا فى غضون هذه المدة وجود بعض أوجه القصور فى بعض أجزاء الكتاب المطبوعة منها والمخطوطة ، وقبلنا بترك هذه الهنات فى الطبعة الثانية ، وإذا كان هذا ممكنا فى الطبعة الثانية فهو أمر مشكوك فيه كثيرا ، ومن المحتمل أن يكون الكتاب قد جانبه بعض الصواب فى طبعته الأولى وذلك بقصد أن يكون موضعا للآراء النقدية ، ومن ثم وجدنا أنفسنا مضطرين إلى تذييل هذه الطبعة بملحق صغير يضم الأخطاء وأوجه القصور والنسيان ، ورغم كل هذا فهذه هى أول مرة نعمل فيها فى هذا الميدان الرحب المجهول . ومن المحقق الثابت أنه قد وقعت فى ثبت المراجع بعض الهنات والأخطاء ونأمل أن نتمم هذا النقصان عن طريق الاستفادة من الآراء النقدية التى تتصدى لهذا الأثر .

وبعد هذا الإيضاح نجد أن ثمة خمسا وثلاثين مادة قد احتلت لها مكانا فى الطبعة الثانية للكتاب من ص ٣٩٥ حتى ٤٠٠ ، بيد أنا حذفنا هذا الجزء برمته من الطبعة الثالثة حتى يتسنى لنا القيام بوضع ذيل خاص بالملحقات والتصويبات التى ترد فى هذه المواد وهى خاصة بالملاحظات أو بالنص الأصلى للكتاب ؟

(٢) استمرار المؤلف فى عمله الدءوب أثناء تنظيم وترتيب الجزء الخاص بالتصويب والملاحق ، وبعد أن وضع هذا الجزء الخاص تحت عنوان لاحقه Lahika صادفتنا بعض المعلومات الخاصة عن القازان « المِرْجل » المشهور عند مقبرة الشيخ أحمد يسوى ، ومن ثم أبنا أن لا مناص من أن هذه الإضافة لا تخلو من فائدة فى هذا السياق ، وعليه فقد أضفناها فى أكثر من صحيفة متعاقبة ، ثم وضعت هذه الكلمة فى موضعها عند صدور الطبعة الثانية .

(٣) جاء الترتيب الهجائى فى الطبعة الأولى من الكتاب تحت عنوان « كتابيات جدول الف با » أما طبعتنا هذه فقد قدمنا فيها معلومات كافية فى كل صحيفة خاصة بمختلف المصادر والمراجع التى راجعناها عند كتابة هذا الكتاب ، بيد أننا فى الوقت عينه لم نقدم أية معلومات قط بشأن بعض المصادر الخاصة ببعض المخطوطات ، ومن ثم رأينا من اللائق المناسب إيراد بعض الإيضاحات بشأنها هاهنا ، ووضعنا حول النسخ المخطوطة علامة مميزة وهى الهلال ولم نعبأ أتكون هذه المصادر مطبوعة أو مخطوطة ، أو كون المؤلف قد اعتمد كثيرا على لغات أجنبية ، ولكننا آثرنا ترتيب أسماء هؤلاء المؤلفين بحسب الحروف الهجائية ، وأدخلنا بعض الكتب المجهولة المؤلف وأدرجناها فى سياق المعلومات الخاصة بالآثار الأدبية فى الجزء المسمى « جدول الكتابات Kitabiyat Getveli » ، وقد دونا أسماء هذه الأعمال الأدبية فى فهرس عام للطبعة الثانية من الكتاب وما يتوافق مع رؤية المؤلف ثم وضعناها بين حاصرتين ذواتى زاويتين على هذا النحو (   ) ثم ألحقناها فى البداية وأثبتنا أرقام الصحيفة التى ذكر فيها اسم هذه الأعمال الأدبية ، وبات من اليسير الاستفادة من هذا الإعداد الجديد بصورة أكثر سهولة ويسرا من المعلومات التى قدمها المؤلف فى جدول كتابيات » .

(٤) تأتى المندرجات أو محتويات الكتاب فى الطبعة الأولى من الكتاب بعد ذكر جدول كتابيات ص ٤١٧ - ٤٢٤ ، أما فى هذه الطبعة فكان من الطبيعى أن نذكر هذا الفهرس بعنوان Icindekiler أى المحتويات ، ثم غيرنا أرقام الصفحات بحسب الطبعة الثانية لتكون فى صدر الكتاب .

(٥) رتب المؤلف فى الطبعة الأولى الأسماء الخاصة فى متن الكتاب فى جدول عام

بحسب الحروف الأبجدية تحت عنوان « المحتوى » ، وفى الجزء الخاص بالتصويبات والملحقات لم يدرج المؤلف فى هذا الجدول أسماء المؤلفين والتى روجعت مباشرة بالأسماء مقترنة بالأعمال الأدبية .

وإذا كنا فكرنا مليا أول الأمر فيما عرضناه فى المقدمة بشأن أسماء الأشخاص والمدن ، فإننا قد آثرنا فى نهاية المطاف أن تكون هذه الأسماء فى جدولين منفصلين ثم يأتى بعد ذلك فهرس يتضمن الأسماء التاريخية والجغرافية خارج أسماء المؤلفين (ص ٤٢٥ - ٤٤٦) وقد شرحنا بعض التعبيرات فى هذا الفهرس ، وهى جد محدودة ، وعلى سبيل المثال فإن المؤلف يتناول عصر Alplar آلب لِر فى الوقت الذى لم يسجل فيه شيئا عن صوفية ألب ارنلر Alperenler وقد صدر الجدول العام حسب فكر كاتبنا ، كما عرضنا لكل شئ سلف ذكره فى الفهرس فى خاتمة الطبعة الثانية من الكتاب ، كما أدرجنا التصويبات والملحقات داخل إطار النص الأصلى ، أما القسم الخاص بالملاحق فقد دونا فيه كل الآثار العلمية والأدبية الواردة فى النص الأصلى من جديد وسجلنا كل هذه المصطلحات والتعبيرات التى وردت فى شتى المجالات ومنها المصطلحات الدينية واللغوية والأدبية والتاريخية وكذلك ما يتصل بأسماء المؤلفين .

أما من ناحية الترتيب فقد تُرِك قسم بعينه خاويا فى الطبعة الثانية برمتها ، فالسلسلتان المعنونتان باسم « سلسلة نامه » وهما سلسلة الأسرة اليسوية وسلسلة زنك آتا « ZengiAta » وضعناهما فى حاشية خارج إطار النص الأصلى ، وكذلك الحاشية الثانية عشرة الخاصة بإلهيات يونس امره yunus ilahileri .

أما التركستان التى فى الطبعة الأولى من الكتاب فقد طبعت على شكل إضافة ملحقة فى النص الأصلى مع صورة قبر أحمد يسوى فى التركستان مع مدينة يسى yesisehri وقد اضطلعت رئاسة الشئون الدينية بتصويب هذه الطبعة قبل دفعها للطباعة .

بدأ الأستاذ كوبريلى فى تصويب الطبعة الثالثة بدءا من أواسط شهر سبتمبر سنة ١٩٦٥ ، وعلى حين كنت أعمل من جهتى فى تصحيح وتنقيح وتحكيك بروفات المطبعة وأداوم على قراءتها ، كان الأستاذ كوبريلى يباشر بنفسه هذه التصويبات من الطبعة الأولى للكتاب ، وفى يوم الخامس عشر من شهر أكتوبر وكان يوم جمعة ظل الأستاذ

يبذل ما استطاع من جهده فى الجمعية التاريخية التركية زهاء ثلاث ساعات ، وإذا به قد انتهى فى هذا اليوم من تصحيح الصحيفة الثمانين من بداية البحث الخاص بآداب اليسوية ، وبينا كان يصحح هذه الأجزاء التى تبحث فى واجبات المريدين تجاه المرشد استراح هنيهة ثم قال مازحا إننا نشعر ببعض الأشياء المريرة الموجعة ثم وجه حديثة إلى قائلا أنظرى ألا ترين أن طريق المريدين ومسلكهم صعب عسير ؟ ومن ثم فإنك سوف تكملين الأشياء التى وقفت أنا عندها » ثم داومنا عملنا فى التصحيح حتى يوم الأحد ، بيد أنه أثناء إيابه إلى منزله راجلا من الجمعية التاريخية التركية ألم به هذا الحادث المؤسف فى إحدى إشارات المرور قضى نحبه على أثره ، وعدته أثناء وجوده فى المستشفى بضع مرات ، وكان شغلى الشاغل هو تصحيح وتصويب البروفات إلى أن يسترد الأستاذ عافيته فى القريب العاجل إذ حالت علته دون أن يصحح بنفسه البحوث الباقية بعد فراغه من تصحيح البحث الخاص بآداب اليسوية .

لقد اعتمد كتاب « المتصوفة الأولون » على معلومات صحيحة أصلية أساسية ، ولما يحرر بعد أى ضرب من النقد يتصل بهذه الأسس والقواعد التى اعتمد عليها المؤلف ، ومع ذلك فإنه وبعد مرور قرابة خمسين عاما على نشر الكتاب ، فإن المؤلف كان قد قال : إننا نفكر مليا فى أن تحتل الهوامش مكانا متميزا فى القسم الذى سيلحق بالجزء الأخير من الكتاب ، ومما يؤسف له أنْ كان هذا أمرا متعذرا .

وبينما كنا نقوم بترتيب مكتبة الأستاذ كوبريلى الكائنة فى أنقرة سنة ١٩٦٤ تناول الأستاذ نسخة من الكتاب من فوق أحد الرفوف ثم فتح صحيفة العنوان وقال « لقد كتبت تاريخ وفاة أقاربى ها هنا ثم أردف قائلا ها هو ذا تاريخ وفاة أبى » .

لقد كان لهذا الكتاب قيمة معنوية وخلقية لأن موضوع بحثه كان صوفيا دينيا خالصا .

حقا لقد كان كوبريلى رجل علم عظيم القدر وهو فى مقتبل العمر وكتب كتابه ولما يبلغ الثامنة والعشرين ، ورغم هذا فإن هذا السفر بمثابة نقطة تحول عظمى فى حياته العلمية حيث أثار اهتمام علماء التركيات الأوروبيين فولوا وجوههم شطر دولتنا عندما وقع كوبريلى فى ٢٧ أبريل سنة ١٩٦٦ على البروفات الخاصة بالنص الأصلى للكتاب فى طبعة ثانية وأصبح كتاب « المتصوفة الأولون » هو آخر عمل أدبى استطاع أن يقدمه كوبريلى موقعا بخط يده ، ثم استطعنا بعد ذلك فى مارس سنة ١٩٦٦ أن نرى الجزء

الأول من كتابه فى بحوث أدبية اضطلع بنشرها الجمعية التاريخية التركية [1] بيد أن الأجل لم يمهله حتى يرى إنجاز الطبعة الثانية والتى كان تواقا لرؤيتها .

أستاذى الأعز الأكرم :

لقد تمت الطبعة الثانية من الكتاب واضطلع بنشرها رئاسة الشئون الدينية فى بلادنا فلتسعد روحك فى مستقرها ولتتنزل عليك رحمات رب العالمين ولترقد فى جنة من نور .

انقرة ٩ يوليو سنة ١٩٦٦
فوزية عبد الله طاكسل .

(١) انظر حاشية رقم ٣ فى المقدمة .

مقدمة بقلم المؤلف

إن إمعان النظر وتدقيق الفكر فى الأدب التركى فى عصر ما بعد الإسلام لهو شئ جدير بالدراسة والاهتمام ، حتى نستطيع أن نفهم وندرك من خلاله الحس القومى والروح الوطنية للأمة ، وإن عصر المتصوفة الكبار قد عاش سنين عددا ، كما أن آثارهم الأدبية قد خاطبت زمرة عريضة عن طريق استخدام أوزان الشعر الشعبى ولغة الشعب المتداولة ، فلقد كانت هنالك قبل الإسلام علاقة وطيدة وثيقة بين الأدب الصوفى الشعبى الموجود آنذاك وبين الأدب القومى ، ومن ثم كان لزاما أن ينفصم عن النتاج الفنى المتراكم والذى كتبه شعراء الترك فى أحيان كثيرة بلغة مزوقة براقة على أوزان العروض سالكين فى ذلك سبل التقليد والترجمة بكل كفاءة واقتدار للآثار الصوفية الفارسية متخذين منها مثالا يحتذى ، ومن ثم فقد استمر هذان التياران فى خطين متلازمين متوازيين لا ينفصلان عن بعضهما البعض ، ولهذا كان من الطبيعى أن يكون بين هذين التيارين تأثير متبادل ، ولكن بالرغم من توغل العناصر الفارسية بدرجة كبيرة فى هذا التأثير المتبادل ، فإن هذا الأدب الصوفى إذا جاز لنا التعبير بذلك - هو من الضرورة والأهمية بمكان عظيم وهو جدير بالنظر وإمعان الفكر لكونه عضوا مستقلا قائما بذاته منفصلا عن غيره من الآداب الأخرى [١] . وإذا بحثنا عن شخصيتنا الذاتية القومية التى طويت فى إسار الغفلة والنسيان تحت تأثير الفرس إبان العصور القديمة وأوربا منذ عهد التنظيمات ، فإن مرد هذا يرجع فى المقام الأول إلى أن كل ما صدر عن الشعب ويخصه أو ما يعرف بالأدب الشعبى الصوفى قد استُقبل بخفة واستهزاء وأصبح مهملا لا ينظر إليه باهتمام حتى يومنا هذا ، فإلى جانب أصحاب الفن الذين دبجوا الآثار الأدبية البراقة المزوقة المقلدة للفرس نجد دائما فى المقابل أن قصائد الإلهيات التى اضطلع بها شعراء التصوف الشعبى قد طواها الإهمال والنسيان رغم أنها قصائد تتسم بالبساطة واليسر والصدق وتثير الغيرة والحمية القدسية فى أغوار الروح والنفس والبشرية وإذا كان الأقدمون قد أضفوا على هذه الأعمال قيمة مبدعة خلافة وصبغوها

---

(١) تستخدم كلمة شعب هاهنا مقابل كلمة Popular ، ويتوهم البعض من ذوى النظرة الضيقة أنها ليست صحيحة المعنى لأن الأعمال الأدبية التى ظهرت فى الوجود يجب ألا تختلط بالنتاج الأدبى للفلكلور الشعبى ، لأنها لم تحظ بالقبول والترحاب بين عامة الشعب فقط ، بل حظيت بهذا من جانب الطبقات العلمية الرفيعة الشأن ذات المستوى الفنى العظيم (انظر متن كتابنا الذى بين يديك) .

بالمحسنات البديعية فإنهم على أقل تقدير قد نعتوها بالورع والتقديس ، ورغم اشتداد هذا الضرب من التلقى فى الأزمنة المتأخرة فإن اسم هؤلاء الصوفية لم يخطر ببال أحد ، كما لم يتبوأوا المنزلة اللائقة بهم فى تاريخ أدبنا منذ عصر التنظيمات .

حتى لا نكاد نعثر على سطر واحد بين هذا النذر اليسير المكتوب يحيطنا علما بوجود متصوفة الشعب ، أما من ناحية إظهار وتبيين الروح القومية فإن لدينا تاريخا طويلا يبين العلاقة الضيقة المحدودة التى تربط بين الأدب الصوفى للعامة (الدهماء) وبين الأدب الشعبى القديم الذى يحمل بين ثناياه قيمة أدبية رفيعة ، إن الترك مثلهم فى ذلك مثل الأقوام الأخرى لم يدخلوا فى دين الإسلام بقوة السيف بل قبلوه طائعين بمحض إرادتهم فى حقبة زمنية قصيرة ومع هذا فإن المسلمين الترك لم يدخلوا فى دائرة الإسلام أوهم لم يفقدوا الحس والشعور على نحو كاف بعقائدهم الدينية والأسس التى تقوم عليها بل لم يتقاعسوا عن الاضطلاع بالدعاية الدينية بين إخوانهم من المسلمين ، وهكذا كان انتشار بواكير الأدب التركى حيث اصطبغ بالصبغة الدينية الخالصة .

وكان لانتشار الدين الجديد للدراويش الترك وذيوع طرائقهم بالعشق أن وفد إلى صفوفهم كثير من الترك الرحل والمهاجرين وما لبث هؤلاء المهاجرون أن بذلوا الجهد لنشر الأفكار لهؤلاء الدراويش واستطاعوا أن يفهموا ويدركوا لغة هذة الافكار فنقلوها بصورة بديعة جميلة، ولهذا السبب انبثق فى الوجود ضرب من وظائف الأدب الشعبى واستمر هذ الضرب بين ظهرانى الترك حقبا متعاقبة ، وهكذ فإن الأدب الصوفى هو الذى وضع أساس اللبنة الأولى لهذا النوع الجديد من الأدب . وأننا سوف نستطيع أن نرى أثر هذا فى الصحفات الأولى - من أجل أن نتتبع الغاية التى يتغياها هذا الداعية - ولسوف نرى كذلك أن هذا الأدب قد اتسم بسمة خاصة بلغ فيها درجة تظهر ذكاء وألمعية القومية التركية التى مرت سريعا عبر كل القرون ومن ثم فقد ظهرت فى الوجود آثار أدبية نفيسة نستطيع أن نقومها ونقيسها بأسمى وأنفس الآثار الأدبية الصوفية الفارسية .

ولسوف لا نصادف نظائر لهذا الأدب الصوفى القومى عند الفرس والعرب ، ومن ثم كان هذا الأدب حريا بإمعان النظر وتدقيق الفكر فيه .

ومما لا ريب فيه أن كل ما كتب حتى يومنا هذا حول تاريخ أدبنا ما هو إلاشذرات قليلة أو دراسات متفرقة تعوزها القيمة العلمية الحقة ، ولهذا فإن قضية تطور الأدب

التركى بصفة عامة ما زالت لغزا يكتنفه الإبهام والغموض ولم يستطع أحد حل هذه القضية الشائكة من أجل عالَم العلم والمعرفة . ومن ثم كان يتوجب على كل من هامر وجب وكتاب التذاكر الأقدمين ومن حذا حذوهم من بعض العلماء المحدثين فى أيامنا هذه أن يمعنوا النظر مدققين الفكر فى دراسة آداب الأمة التركية بصورة كلية لا تتجزأ وخاصة فيما بين القرنين الثالث عشر والرابع عشر الهجريين داخل حدود آسيا حتى سواحل البحر الأبيض ، ولزام علينا أن نقول إن مما يؤسف له أن أدب هذه الحقبة لم يستطع أحد أن يفهمه ويقدره حق قدره ، كما أنه ليست ثمة علاقة وثيقة العرى بين روافد الترك المتباينة ، ولهذا فإن الأمم الأخرى لا تدرك هذه العلائق والوشائج أو تضعها فى الحسبان ، ولهذا السبب لم تكن هناك ضرورة ملحة فى يد المحللين المتفحصين لدراسة التاريخ التركى دراسة كلية جامعة ، ولسوف تظل هذه الحقبة المهمة فى تاريخ العالم مبهمة غامضة بصفة مؤبدة ، وليبارك الله تلك البحوث التاريخية المتواضعة التى بدأت ترى النور فى بلادنا فى غضون الست أو السبع سنين الأخيرة ، فهم قد قدموا فى بحوثهم ما يفيد هذا الضرب من الأخطاء فى رأيهم الذى ما زالوا مستمسكين به حتى يومنا هذا .

وكان من الضروى إماطة اللثام عن الطريقة التى استمسك بها المستشرقون من أجل إحياء هذه البحوث السابقة [1] .

ولسوف نرى فى المستقبل القريب كم هى مهمة . تلك البحوث فى كل الفروع التى تخص التاريخ التركى . لقدكانت هنالك لبعض من هذه الطائفة (أعنى المستشرقين) مغامرة ومخاطرة فى تبين أثر الأحداث والوقائع وتوضيح ارتباط بعضها مع البعض الآخر ، ولربما كانت البقية الباقية منهم على غير علم ومن ثم فإنهم صرفوا همتهم وبذلوا جهدهم بكل وسيلة لفهم وإدراك سلسلة هذه الوقائع وتلك الأحداث ، ولكنهم أهملوا نشأة هذه الأحداث والوقائع بصورة تامة ، ومن ثم فإنهم يقدمون نتائج خاطئة فى بحوثهم ، ومن الصعب العسير أن يحالفنا التوفيق والنجاح فى الإحاطة ببنية وتكوين الأدب العثمانى دون أن نحيط علما بماهية وكنُه الأدب الذى كان موجودا فى آسيا الوسطى والصغرى ، كما أننا لا نستطيع إماطة اللثام عن عصور الأدب التركى

---

(١) كانت أول مقالة تدافع عن هذا الرأى هى تلك التى كتبناها بعنوان « أصول فى تاريخ الأدب التركى » (بيلكى مجموعة سى تشرين ثانى ١٣٢٩ . رقم ١ . ص ١-٥٢) كما شرحنا هذه المقالة بصورة أخرى فى مقدمة كتابنا مدخل إلى تاريخ الأدب التركى .

فيما بعد الإسلام دون الإلمام والإحاطة بالأدب التركى فى عصر ما قبل الإسلام . فنحن قد ضربنا الصفح عن هؤلاء الترك الذين يعيشون فى البقاع المتباينة فى كل عصر ، وغضضنا الطرف عن تبين وشائج الصلة التى تربط بين هؤلاء الترك وبين آدابهم من ناحية أخرى . وعلى سبيل المثال فإنه لا جدوى من التصدى لدراسة عصر أحمد باشا دون أن نحيط علما وفهما بعلى شيرانوائى، ويماثل هذا كذلك أننا إذا أردنا الإحاطة علماً بصورة دقيقة بتطور الأدب التركى فلزام علينا أن نقف بصفة خاصة على مراحل تطور أدب العشق والأدب الشعبى فى كل حقبة وكل بقعة ، ويستوجب هذا بالضرورة أن نفهم طرائق التأثير والتأثر فى هذه الآداب التى خاطبت أذواقا متباينة المستوى [١] .

وهكذا يتسنى لنا أن نعى ونفهم هذه الشروط والمتطلبات الملحة ونقبل بضروب جديدة من الأفكار والآراء خاصة بعد ظهور دراسات مستحدثة حول العصور المتباينة لتاريخ أدبنا ومختلف آداب الترك فى لهجاتها المتعددة وكذلك البحوث الخاصة بالشخصيات الأدبية العظيمة .

إن من الممكن تحقيق كل هذا شريطة الاضطلاع بوضع تحليلات علمية نقدية متميزة ، ويعنى هذا دراسة الأحداث الأدبية بسهولة ويسر فى صورة كلية شاملة وبذكاء وفهم وتفكير بارع . والتاريخ فى أيامنا هذه ليس حشداً أو ركاماً من المعلومات المسهبة التى لا تربطها وشائج أو صلات ولا تحدها حدود أو نهايات ، ولكنه نتاج مركب من بنية قوية مشيدة .

وعلى المؤرخ أن يقبل ما يعرف بالحتمية الاجتماعية ، ويعرف كذلك أن التاريخ لا يمكن أن يكون أثرا فنيا كما أنه ليس ركاماً متراكماً من البخار . ومن ثم فإن المؤرخ لا يظل ذاهلاً مندهشاً على حين غرة فى مواجهة ركام متراكم من الأحداث الجسيمة التى تقع أمام ناظريه ، ثم يكشف اللثام عنها ثانية بعد تمحيص وتدقيق علمى عن هذه الوقائع والأحداث مستندا فى ذلك على مجموعة من الفروض النظرية ، ويعنى هذا أنه يضطر فى نهاية المطاف إلى تصنيف وتجميع المعلومات التى فى حوزته ، ثم يقارن بين هذه المعلومات ويضع مقياسا معينا فى ذهنه بهدف الحصول على النتائج التى استطاع أن

(١) انظر أفكارنا التى نشرناها فى مقدمة لنا بعنوان « نشأة وتكامل فن العشق فى الأدب التركى » حتى يتسنى لنا فهم هذه القضية فى صورة أكثر شمولاواتساعا (مجلة مللى تبنعلر سنة ١٣٣١هـ - رقم ١، ص ٣٥-٤٦) .

يستنبطها من هذه المقدمات ، ويستطيع المؤرخ بعد سنين طويلة أن يتوصل إلى النتائج التى يريدها ، وهذا ما نطلق عليه اسم الحدسية أو البدهية Intution وهذا وضع علمى لا ريب فيه بكل ما فى الكلمة من معنى ويتمخض عن هذا تحليلات دقيقة تأتت بعد الفحص والتمحيص للوقائع والأحداث بصورة علمية ، وإذا كان بعض علماء الطبيعيات والرياضيات يقبلون بأهمية وضرورة هذه الفروض فى العلم فإنهم فى ذلك مثل علماء الاجتماع الذين لا يتسنى لواحد منهم مهما كان رجل علم إلا ويحس بضرورة وحتمية هذه الفروض فى ميادين البحث المعقدة . وهكذا فعندما يضع المؤرخ هذه الملاحظات نصب عينيه فإنه بذلك قد أصبح مالكا لناصية الموضوع الذى يؤرخ له .

فى هذه الحالة لا تكون غايتة فى البحث هو التبحر وسعة المعرفة فحسب ، ولكننا نسلم دون ريب بأن سعة المعرفه تلك شرط ضرورى لازم .

إن التراكيب السهلة التى لا تعتمد على تحليلات قوية محكمة النسج مسهبة مفصلة محكوم عليها بأنها منقوضة من أساسها أمام النقد الفعال مهما بدا للعيان بريقها المتوهج اللامع تحت مسمى العلم ، وحرى بنا أننا بينا هذه العجالة والتى تعبر عن آرائنا فيما يخص تاريخ الأدب وأننا نستطيع تقديم بعض المعلومات القليلة عن ماهية البحث العلمى التى سوف نعرض لها طبقا للنظريات النقدية . لقد قمنا بنشر أول دراسة مسهبة قبل أربع أو خمس سنين وهى عن العالم الصوفى أحمد يسوى الذى يعد أعظم ممثل ومبشر للأدب الصوفى الشعبى عند أتراك الشرق والشاعر يونس أمره الذى يعد أعظم وأقدم شاعر شعبى صوفى عند أتراك الغرب [1] .

ولقد كانت قضية تأثير أحمد يسوى فى الأدب الشعبى الصوفى عند أتراك الغرب هى الفكرة الرئيسية الأولى التى دافعنا عنها فى هاتين المقالتين ، وفى الدراسة الخاصة عن أحمد يسوى تحدثنا عن شهرته وذيوع صيته بين أتراك الغرب ومريديه وكراماته إلى آخره ، وشفعنا هذه الدراسة بالأدلة والبراهين ، كما بذلنا الوسع فى الذود عن الادعاء الظنى والجدلى مستعينين فى ذلك بالوثائق التاريخية الدامغة فضلا عن الأدلة اللغوية والأدبية الأخرى المشابهة ، وبهذه الطريقة فإن الأدب التركى الذى كان فى الأناضول لم

---

(١) انظر : تأثير الشيخ أحمد يسوى فى الأدب الجغتائى (مجلة بيلكى رقم ٦ ، ص ٦١١ - ٦٤٥)
وكذلك : يونس أمره : حياته وآثاره (مجلة : ترك يوردو : السنة الثانية رقم ١٩ ، والسنة الثالثة : رقم ٣) .

يكن نتاج محصول ظهر فى الوجود قائما بذاته منفصلا عن أدب الترك فى المناطق المتباينة الأخرى ولكنه استمرار للماضى البعيد ، وبناء عليه نستطيع إظهار الأدب التركى بصورة كلية لا تتجزأ . وأردنا أن نثبت أن هذا أمر ممكن وجدير أن نضعه نصب أعيننا ، وفى هذه الأثناء لم يحطنا مستر جب Gibb علما ببعض أوجه التشابه والتماثل بين يونس أمره وأحمد يسوى ، ورغم هذا فإننا لم نتردد فى تقديم ما يثبت بالدليل القاطع الرد على الادعاء الجدلى الجرئ الذى يقول إن تيار الأدب الشعبى الصوفى الذى سادبين أتراك الغرب قد وفد إليهم من أتراك الشرق بصفة خاصة من أحمد يسوى .

وبعد بحث مضن دام بين أربع وخمس سنوات توصلنا إلى نتيجة فحواها أن ثمرة هذا الجهد هو إمعان النظر وتدقيق الفكر فى دراسة الأدب التركى دراسة كلية شاملة ، إن هنالك أفكارا مقررة ثابتة وواضحة جلية لم تؤخذ فى عين الاعتبار فى يومنا هذا بصورة علمية دقيقة عند دراسة تطور ونمو أدب الأمة التركية ، وبعد دراسة أدب الترك بعد الإسلام بصورة مسهبة أصبح من الممكن الدفاع بصورة قاطعة قوية عن مزاعمنا الفرضية التى كانت رائجة قبل خمس سنين ، ولم يعد من المتخيل - لأجل المؤرخ - أى شئ على الإطلاق يقنعنا بظهور وثائق جديدة تقوى هذا الادعاء الذى استمر قبل ذلك بضع سنين .

وعندما تصدينا لدراسة الأدب التركى فى مختلف عصوره وأقسامه وضعنا يدنا على كثير من الوثائق التى تخص أحمد يسوى ويونس أمره وكذلك كل ما يتصل بالأدب الصوفى الشعبى الذى كان سائدا بين الأتراك ، ثم قمنا بتصنيف وتأليف وتركيب كل هذه الوثائق ، ولم يكن فى وسعنا أن نكتب دراسة عن الأدب التركى دون أن نشفعها بقسم خاص نستطيع من خلاله إظهار الروح الوطنية والذوق القومى. لقد بينا بصورة كلية شاملة كيفية تطور الأدب الصوفى الشعبى الذى ساد بين الترك وكيف بدأ هذا الأدب وأسباب ظهوره وعوامل التأثير التى خضع لها هذا الأدب ، ومن ثم نشرنا هذا الكتاب تحت عنوان « المتصوفة الأولون فى الأدب التركى » ويرجع هذا فى المقام الأول إلى المعلومات الغزيرة التى استقيناها من مصادرها الأولى عن شخصية وحياة هذين الرائدين العظيمين ، ثم قسمنا هذا الكتاب قسمين رئيسين : بينا فى القسم الأول بصورة عامة كيف سادت نزعة التصوف وتيار الإسلام بين الترك والأدب التركى حتى ظهور أحمد يسوى ، ثم قدمنا معلومات مسهبة عن مناقب الشيخ يسوى وتاريخ حياته وآداب طريقته وأسماء مريديه وآثاره العلمية وتأثيرها ، ولما كان هذا القسم هو دراسة

خاصة عن أحمد يسوى فإننا عالجنا كل القضايا التى تتصل به من قريب أو بعيد حتى أن الجوانب التى اعتبرناها عرضية ثانوية غير ضرورية من أول وهلة جعلناها هى الأخرى موضع بحث بكل تفصيلاتها ، ولزام على المفكرين أن يلتمسوا العذر للمؤلف لأنه رأى ضرورة ملحة لمثل هذه التفصيلات الهينة اليسيرة .

وقد كانت الدراسة متصلة اتصالا مباشراً بأحمد يسوى ، ومن ثم لم نتناول فيها خلفاءه أو الجوانب الخاصة بالأشعار التى كتبها مريدوه ، ومن ثم فإن هذا القدر من الأشعار لم يحفظ بطبيعة الحال ، وهذه الأشعار تنتهى بصفة عامة عند هذا الضرب من الشعر الصوفى ، ورغم هذا فقد حرصنا فى القسم الأول من هذا الكتاب أن نبين بصورة واضحة جلية المعالم الرئيسية للأدب التركى عند أتراك الشرق ونوضح شكل التطور التاريخى لهذا الأدب ، وقد تصدينا فى القسم الثانى من الكتاب إلى تبين نشأة وظهور هذا الضرب من الأدب الذى ساد عند أتراك الغرب ، وحيث إننا خصصنا يونس أمره بدراسة مسهبة فقد عالجنا كما فعلنا فى القسم الأول كل القضايا التى تتصل بيونس أمره من قريب أو بعيد .

وإذا كنا قد تناولنا تاريخ الأدب بشكل مباشر فإننا قد كتبناه بكل إسهاب وتفصيل ، فعرضنا لمناقب يونس أمره وحياته وسيرته الذاتية ثم فصلنا أشعاره مبينين خصائص وسمات هذه الأشعار ثم عرضنا بشئ من التفصيل للأثر الذى خلفه يونس أمره وبينا أشهر مريديه مشيرين بإيجاز لحياتهم وآثارهم ، ولقد انتهجنا نفس النهج الذى سلكناه فى القسم الأول من الكتاب فأظهرنا بشكل واضح جلى نشأة وتطور الأدب التركى الصوفى عند أتراك الغرب .

هذا ورغم أننا بينا الوثائق والمصادر فى ذيل كل صحيفة على حدة فإننا رأينا تتميما للفائدة أن نلحق فى خاتمة الكتاب ثبتا بالمصادر والمراجع لمن يريد البحث والدراسة وخاصة لأولئك الذين يواصلون الدراسة الأكاديمية ، كما قدمنا من أجل عالم العلم والمعرفة بعض الإيضاحات التى تميط اللثام عن المخطوطات المجهولة ، ومن ثم فإننا لم نتقاعس عن تقديم المعلومات التى رأينا أهميتها وتتصل ببعض البحوث والدراسات وكثير من المصادر التى جاءت فى لغات متباينة ، وألحقنا فى خاتمة الكتاب كذلك قائمتين بيتتا أسماء المدن والأعلام مرتبيتن بحسب الحروف الهجائية ، وليكن فى هاتين القائمتين اليسر كله للمشتغلين فى مختلف ميادين البحث التاريخى .

وإذا ألقينا نظرة عجلى على ثبت المراجع ألفيناه يأتى فى المرتبة الثانية أو الثالثة من الأهمية بالقياس إلى أهمية كتابنا ، ولكننا مع ذلك أمعنا النظر فيه على روية وتؤدة وأوليناه أهمية وعناية فائقة ووجدنا فى هذا الصدد إلى أى حد يكفى فهم وإدراك هذه المصادر والاستعانة بها فى مختلف أصولها ومظانها .

وإذا كنا قد استطعنا أن ننجز هذه المهمة المرشدة الهادية المتواضعة على هذا النحو لأولئك الباحثين الذين سيلحقون بنا فى المستقبل القريب فلسوف تكون هذه هى المكافأة الكبرى لجهدنا وسعينا .

لقد كانت الآثار الأدبية الخاصة بأتراك الشرق قليلة نادرة فى مكتبات استانبول ، كما كان من المتعذر العثور على هذه الآثار المطبوعة فى أوربا ، ومن ثم وجدنا أنفسنا مضطرين إلى أن نعزو التقصير الموجود فى كتابنا إلى نقص هذه الوسائل على الخصوص ، فعلى سبيل المثال فإن زكى وليدى قد اعتمد فى كتابه تاريخ تتار الترك على ما قاله المستشرقون الروس من أمثال مالوف Malov ، وقاتا نوف Katanaf وماتوبيف Matayef فى بحوثهم الخاصة بالشيخ يسوى ومن تبعه من المريدين ، ومع كل هذا لم نستطع أن ننجز كل هذا فى بحثنا . ومن أسف أننا لم نستطع البحث وإمعان النظر فى كتاب المستشرق فسيولسكى Veselosky الذى خصصه لدراسة عن قبر أحمد يسوى ومسجده ، وكذلك ما ذكره المستشرق ميلورنكسى Meliaronsky فى مقالة له بدائرة المعارف الإسلامية بشأن سالم آتا وحاكم آتا . وعندما ذكر زكى وليدى المصادر الروسية نجده قد سكت عن المستشرق ميلورنسكى وأغفل ذكره تماما ، ويدل هذا فى المقام الأول على أنه لم يعتد بهذه المصادر تقريبا ، ومهما يك من أمر فإن التدقيق وإمعان النظر فى كل هذه المصادر لا يخلو من فائدة ، وهذا ما فعلناه ، فإذا صادفتنا أية مصادر مهما كان شأنها أثناء طبع كتابنا هذا فإننا بدورنا لم نتقاعس قط عن الاهتمام بها والإشارة اليها فى التصويبات والملحقات إذا كان ثمة ضرورة لذلك . ومع هذا فإننا نستطيع الادعاء بكل ما أوتينا من قوة أن التقصير الذى تمخض عن إغفال هذه المصادر المذكورة وعدم العناية بها لا يؤثر كثيرا فى هذا الأثر من ألفه إلى يائه ولا يغض من قيمته العلمية : إن هذا البحث هو ثمرة بحث ونتاج مثابرة دامت ما بين خمس إلى ست سنوات وقد بينا وأمطنا اللثام عن المعالم الرئيسية العامة لقضية ظهور ونشأة الأدب الصوفى الشعبى فى تركيا ، وهى قضية ظلت مجهولة يكتنفها الغموض والإبهام حتى يومنا هذا .

ونحن نرجو من القراء التماس العذر والعفو عن أوجه القصور والأخطاء التى تخص بعض التفاصيل المذكورة فى ثنايا البحث .

محمد فؤاد كوبريلى
استانبول ٢٨ يوليو سنة ١٩١٨م

القسم الأول : أحمد يسوى وتأثيراته

المبحث الأول : الأدب التركى حتى ظهور أحمد يسوى

١- قبل ظهور الإسلام :-

لم يكن أدب الترك الذى ظهر قبل الإسلام سوى شذرات متناثرة من الأشعار التى يُترنم بها على أوتار الرباب ، اللهم إذا استثنينا بعض الترجمات قليلة الشأن والتى ظهرت متأثرة بإيران والهند والصين .

إن هناك صفة مميزة أولية تفصح عن شخصية وروح هؤلاء القوم على وجه العموم ، وخاصة فيما يتصل ويدور فى المؤسسات الاجتماعية للترك ولغتهم ودينهم وأخلاقهم وأعرافهم وعاداتهم وتقاليدهم .

ورغم أنه قد بدأت تسرى عوامل النفوذ والتأثير للحضارات الإيرانية ، والصينية ، والهندية بين الترك فى بعض البقاع ، فإن هذا التأثير قد ظل سطحيا غير عميق ، ومن ثم لم ينتقل إلى جموع الشعب من الطبقة المستنيرة ، أى من مركز الدائرة إلى محيطها ، وعليه فلم يكن لهذا النفوذ تأثير حقيقى فى ظل المجتمع التركى بأسره ، ولهذا فإن الآثار الأدبية التى شكلت البنية الأساسية للأدب التركى فى تلك الحقبة جاءت متطابقة متوافقة مع كافة العناصر المتباينة للمجتمع التركى ، كما أنها ظلت كذلك بعيدة عن المؤثرات الغربية الأجنبية ، وأحدثت صدى مؤثرا وردود فعل قوية صادقة لما اتصف به المجتمع التركى برمته .

لقد كان أفراد المجتمع قاطبة من الملك الحاكم حتى أقلهم شأنا يشعرون بأنفسهم وذواتهم فى مضامين تلك الأشعار ، كما كان الشعراء فى تلك الحقبة يشبه بعضهم بعضا ، فهم أناس بسطاء تضرب أيديهم بالمعازف ، يطوفون بالخيام مترنمين بمناقب الأبطال الأقدمين ، وكان ذلك فى مجالسهم العامة والخاصة على السواء ويقصون الأقاصيص القومية الوطنية ، ويؤلفون أناشيد جديدة تتصل بما يقع فى الحياة من حولهم وبالأحداث المستجدة فى حياتهم ، وكانت فنون الكهانة والتبصير والسحر والشعوذة فى نفس الوقت تعمل جنبا إلى جنب مع المعازف وآلات اللهو والطرب .

لقد كان هؤلاء الشعراء يوجدون بصفة عامة فى مختلف المناسبات والطقوس الدينية ، مثل مواسم الصيد القومية المعروفة « بالصغير Sigir » ، ومآدب الضيافة العامة المعروفة باسم « شولن Solen » ، وكذلك فى مواسم المناحات والجنائز المعروفة باسم yug ، وكانت تلك الأشعار تنشد بطبيعة الحال على وزن الهجا ، كما كانت توجد ضروب متباينة من الأوزان جاءت مشتقة من جنس هذا الوزن ذى المقاطع الهجائية الثابتة المستقرة التى لا سبيل إلى تغييرها فى اللغة التركية ، ومن بين هذه الأوزان أوزان كانت قليلة العدد ، بسيطة ، موغلة فى القدم كما كانت هنالك سمة ظاهرة جلية لكل الأشعار المتصلة بمختلف موضوعات النظم .

أما البواكير الأولى من ضروب تلك الأشعار فتتجلى فى جانبين اثنين هما :

أولاً : قلة و ندرة هذه الضروب الشعرية ووضوحها وجلاؤها وشدة تأثيرها ، وذلك لأنه كان من المتعذر فى تلك العصور الأولى أن تتطور الشخصيات الأدبية بحرية مطلقة غير مقيدة ، ومن ثم فقد اضطر كل شاعر إلى أن يسرع الخطى ليتظاهر بالتدين والتقى كى يتواءم مع ضروب تلك الأشعار الموجودة آنذاك .

ثانياً : كانت هذه المقطوعات الشعرية تأتى فى أربعة مصاريع يرتبط الأول والثانى مع بعضهما البعض ، أما المصراع الرابع فيأتى مقفى فى المقطوعة كلها ، وقد كتب هذا الضرب من الأشعار بغية الترنم به ، ومن ثم فإن المصراع الرابع كان فى الغالب بمثابة النغمة المكررة التى يترنم بها على آلة موسيقية تسمى باغلمه Baglama(١) ، وعليه فهى تبين لنا كيفية الحفاظ على القافية بعينها بصفة مستمرة .

إن الموسيقى والشعر صنوان لاينفصم أحدهما عن الآخر خاصة فى الآثار الشعرية لتلك العصور المبكرة ، كما كانت القافية بدائية بسيطة ، وإذا كان هؤلاء الشعراء الأقدمون لم يضعوا تسمية لهذه القافية بالمعنى المعروف فى يومنا ، فإن أصوب تعريف

---

(١) هى آلة موسيقية تركية شعبية تتكون من أوتار ثلاثة يضرب عليها العازف بريشته (المترجم)

لهذه القافية هو ما يعرف باسم « ياريم قافية » [1] assonance yarim kafiye بمعنى السجع .

و نجد فى هذا الضرب من القافية تشابها بين الهجاء الأخير للمصاريع ، و كان هذا كافيا لوجود القافية ، ومن ثم كان الشاعر يبتدع هذه القافية من اشتقاقات الأفعال و تصريفاتها لكى يؤمِّن هذه القافية فى سهولة و يسر .

وخلاصة القول فى هذا أنه على الرغم من أن النتاج الأدبى فى تلك العصور الأولى كان محدودا و بسيطا و بدائيا إلا انه قد انتُزع من روح الشعب انتزاعا كما أنه ترنم وتغنى بأفراحه وأتراحه على حد سواء .

إنه أدب بدائى انتشر بقوة عظيمة فى سهوب آسيا ، ولكنه مع ذلك كان صادقا نابضا بالحركة و الروح و الحياة ، وإذا كان التركى فظا غليظا نزّاعا للمنازلة والقتال ، فإنه فى الوقت نفسه كان ذا روح رقيقة مرهفة الحس عميقة الشعور ، وتظهر ثراء هذه المشاعر فى وضوح وجلاء [2] .

٢ - الترك والإسلام :

لقد أسس الترك الذين أُطلق عليهم كوك تورك إمبراطورية عظمى فى القرن السادس الميلادى ، أى بعد ظهور الإسلام ، وتمتد هذه الامبراطورية من سيبيريا حتى بحيرة البلقان ، وكانت هذه الامبراطورية بمثابة تهديد خطير للحكام الساسانيين من ناحية ، ولدولة الصين من ناحية أخرى مما جعل كسرى أنو شروان يدخل فى مفاوضات ومناقشات مع الإمبراطورية البيزنطية ، ولكن ما لبث أن ظهرت مسألة وراثة العرش سنة ٥٨١ بعد الميلاد فقسمت بدورها هذه الامبراطورية إلى قسمين اثنين هما :

---

(١) هو ضرب من ضروب القافية يطلق على القافية التى تتشابه فيها حروف متحركة وأخرى ساكنة ، ولأجل الحصول عليها لابد فيها من تشابه الحروف الساكنة والمتحركة ، وهى كثيرا ما تستخدم فى الأدب الشعبى التركى (المترجم) .

(٢) للمزيد من المعلومات المدعمة بالوثائق بشأن الأدب التركى قبل الإسلام ، وكذلك الموسيقى والحياة الأدبية : انظر « الجزء الأول من كتابنا : مدخل الى تاريخ الأدب التركى » ، كما توجد معلومات مختصرة عامة فى هذا الخصوص فى كتابنا الموسوم « بتاريخ الأدب التركى » .

الإمبراطورية الشرقية والغربية ، وسرعان ما رأينا كيف استطاع الترك أن يعودوا بقوة واقتدار إلى وحدتهم التركية القديمة وذلك فى القرن الثامن الميلادى ، وفى تلك الآونة دخل القائد المسلم قتيبة بن مسلم قائد الجيوش العربية إلى بلاد ما وراء النهر ، وانضوت تحت لوائه حيث انتشر الدين الجديد. ثم هب الكوك ترك الشرقيون والغربيون على السواء لمقاومة النفوذ الإسلامى ردحا طويلا من الزمان ولكن الدين الجديد ما لبث أن تقدم واتسع نفوذه صوب الشرق بواسطة الحديد والدم تارة [١] ، أو عن طريق اتفاقيات الهدنة والمصالحة تارة أخرى ،ولقد تعقب الجيش المسلم المستعد فى خراسان طريق الجند القديم مارا بمدن بلخ ومروجنوب نهر جيجون بغية الاستيلاء على مدينتى « الصغد، وفرغانة » .

كانت الأمة التركية فى هذه الأثناء تموج بالفتن والاضطرابات ، ومع ذلك فإنها استطاعت أن تُنزل بهؤلاء الفاتحين ضربات ناجعة ناجحة، حتى أن أحد جيوش الترك استطاع أن يدخل مدينة الصغد سنة ٧١٢ م ، وبعدعودة قتيبة بن مسلم من « مرو » وجد مساعدات كبيرة تُظاهر عصيان وتمرد الأهالى المقيمين، ومن ثم لم يبق فى حوزة العرب سوى مدينة واحدة فقط هى « سمرقند » ، ولكن العرب نجحوا فى العام التالى فى فتح هذه المناطق مرة أخرى .

وحدث بعد وفاة الحاكم « متشيويو » « Me-tchouo » أن انفصل الأتراك الغربيون عن الأتراك الشرقيين ، وشكل أحد زعماء « التركيشن Turgis ويدعى « صو- لو » sou-lou حكومة قوية واستطاع أن يستحوذ على الولايات القديمة لأتراك الكوك تورك الغربيين والواقعة بين « طالاس و توقمان » ، ومن ثم فإنه لم يشأ أن يترك فى سهولة ويسر المناطق فيما وراء النهر، ولهذا فإنه لم يدع العرب فى « الصغد » ينعمون بالدعة والسكينة وهدوء البال . ورغم أن فتوحات قتيبة بن مسلم امتدت حتى شمال نهر جيجون، فإنه توغل داخل حدود إيران وأحكم قبضته على الأتراك القاطنين فيها، ثم ما لبث أن ازداد توغله فشمل منطقة « جرجان » الفاصلة بين شرق بحر الخزر و غرب

---

(١) لم تنتشر الفتوحات الإسلامية بقوة السيف كما يزعم الأستاذ « كويريلى » ، ولكنها انتشرت عن طريق الدعوة إلى الحق وحرص المسلمون على حقن دماء أهل الكتاب وغيرهم من أصحاب العقائد الأخرى الذين دخلوا فى دين الله أفواجا طائعين غير مكرهين. (المترجم) .

نهر جيجون . وفى زمن الأمويين استمر الوضع فى بلاد ما وراء النهر ردحا طويلا من الزمن يكتنفه الغموض ، ولم يأخذ الخليفة عمر بن عبد العزيز الخراج من أهل الكتاب ، وأنشأ دور العلاج ونُزل الضيافة . وإذا كان عمر بن عبد العزيز قد أرسى قواعد الحكم العادل وطبقه وما يتفق مع أفكاره ، فإن بلاد ما وراء النهر ما لبثت أن اعتنقت الإسلام ، بيد أن سياسة الأمويين الانتهازية النفعية الظالمة حالت دون ذلك ، فاستمروا فى حرب مع الأتراك دامت زمنا طويلا .

وفى هذه الآونة قتل الصينيون حاكم « طشقند » غيلة وظلما ، عندما أذعن لهم بالخضوع والاستسلام ، واستجار ولده بالمسلمين واحتمى بهم ، وطلب منهم يد العون ، وإذا كان الصينيون قد أرسلوا جيشا قويا إلى « فرغانة » بمساعدة « الأخشيدى » فإن أبا مسلم الخراسانى قد أرسل بدوره قائده « زيد بن صالح » على رأس جيش للقضاء على تمرد وعصيان طائفة « القراليقلر » حيث أوقع بهم هزيمة ساحقة [(١)] وأبانت هذه الحرب عن القدر المقدور لبلاد ما وراء النهر حيث أسلمت هذه البلاد إسلاما خالصا لا شبهة فيه ، وانضوت تحت لواء الحضارة الإسلامية ، وأصبح هذا أمرا واقعا حقا فى سنة (١٣٣هـ - ٧٥١ م) .

ظهرت بعض حركات الثورة والتمرد القليلة للأتراك فيما وراء النهر إبان زمن العباسيين إلا أنهم لم يضطلعوا بثورة كبيرة ، وانمحت التكتلات التركية القوية ، وانزوت أمام العرب كما حدث فى زمن الأمويين ، وما لبث أن ظهرت فى الوجود طائفتان من الترك خاصة بعد هزيمة الصينين وتدمير دولة التوركوش ، وأولى هاتين الطائفتين « يدى صو » Yedi - su التى أخضعت تحت حكمها كل الولايات بما فيها القراليقلر شرق نهر جيجون ، واستولوا على عاصمة التوركوشن سنة ٧٦٦م ، كما استولى الأوغوز بدورهم على الجزء المنخفض لنهر سيحون ، أما الأتراك الغربيون فقد تفرقوا جماعات شتى بعد وفاة « صو - لو » Sou-lou ، وقد اشترك هؤلاء الترك فى الأحداث التى وقعت فى القرن التاسع الميلادى ، وكان لزاما عليهم ألا يثيروا الفتن والاضطرابات مع أتراك « دقوز أوغوزلر » فى شرق التركستان ، ولما عجز هؤلاء الترك

---

(١) للاطلاع على مزيد من المعلومات التى قدمتها المصادر الصينية فى شأن هذه الحرب : انظر : كتاب : Ghavamnes وثائق عن طوكيو الغربية سنة ١٩٠٣ ص ٢٩٧ - ٢٩٨ .

عن التصدى للثورات العظيمة قاموا بأعمال السلب والنهب بين الفينة والأخرى ، كما تصدوا كذلك لحركات التمرد والعصيان التى حدثت فيما وراء النهر ، وطلبوا يد العون ضد العرب والحكام المحليين الذين كانوا فى حالة تمرد وعصيان ، وشيدوا أسوارا حصينة فى مدينتى « بخارى ، وشاه » لينجوا بأنفسهم من بطش هؤلاء وهؤلاء .

وفى عصر السامانيين أصبح كل من وراء النهر برمتهم مسلمين ، وازداد عدد المسلمين فيما وراء النهر إبان حكم المعتصم ، وشنت غزوات ضد الكفار القاطنين فى الصحراء .

قبل أهالى « طشقند » الدين الإسلامى ودخلوا فيه أفواجا ، ثم استحوذ الحاكم الأول للسامانيين وهو نوح بن أسد عم إسماعيل بن أحمد على أهالى مدينة « سنجاب » شمال نهر جيجون سنة ٨٣٨ م الذين اهتدوا بدورهم ودخلوا فى دين الإسلام ، كما جلب الخليفة المأمون إلى عاصمة خلافته بعض وجهاء القوم من ذوى الحسب والنسب مستعينا فى ذلك بسفرائه ومبعوثيه ، واضطر هؤلاء كذلك إلى قبول الإسلام تحت إغواء الهدايا والمنح والعطايا ، وأصبحوا أكثر ولاء للإسلام فى زمن المعتصم الذى كان ينتهج سياسة إسلامية معتدلة ، واتخذ صفوة جنده وخاصته من بين هؤلاء الترك الذين وفدوا من الصغد ، وفرغانه ، وإسرو شانه ، وشاش وما حولها : ثم ظهرت فى الوجود مدينة « سامراء » من أجل الخاصة من جنود الترك ، وما لبث أن ازداد نفوذ الترك وكثر عددهم فى العراق شيئا فشيئا بعد زمن المعتصم ، وكان هذا سببا فى دخول التركستان إلى الدين الإسلامى دون تردد ، كما قبلت البقية الباقية من سكان الخيام الإسلام وأربى عددهم على مائتى ألف مسلم ، ولحق بهم كذلك كل من بقى من الأتراك الغربيين والأغوز القراليق الذين كانوا يعيشون دون أدنى معرفة بالهيمنة الإسلامية فى الأراضى الواقعة على الحدود المنيعة الحصينة بين مدينتى « فاراب » ، وشاش سنة ٣٥٠ هـ ، ثم بدأ الإسلام يستقر ويثبت دعائمه فى « كاشغر ، وبلاصا كون » اعتبارا من القرن السادس الميلادى ، وعلى كل حال فإن الأمة التركية قد اتسعت وتشعبت إبان القرن الخامس الميلادى ورزحت تحت لواء الحضارة الإسلامية بصورة تامة حتى رأيناها دولة إسلامية خالصة [1] .

---

(١) انظر : الطبرى - ابن الأثير - فتوح البلدان للبلاذرى - بارتولد التركستان تحت هيمنة المغول : لندن ١٩٢٨ ، وانظر كذلك : ترجمة مادة : الحضارة الإسلامية لجورجى زيدان ، وعثمانلى تاريخى لنجيب عاصم ومحمد عارف .

٣ - التيار الصوفى :

بدأ الإسلام اعتبارا من القرن الثانى الهجرى يبرز عدة فوارق متميزة مهمة بالمقارنة بما كان عليه الحال قبل ذلك ، إذ دخلت فى دائرة الإسلام بدءا من هذا القرن أمم متباينة كانت تعيش بعاداتها وتقاليدها وثقافاتها الذاتية ، فكان لزاما أن تظهر فوارق وخصائص ذات أهمية فى الأفكار والآراء الأساسية : فهناك دولة مثل إيران ذات حضارة خصبة موغلة فى القدم ، ومن ثم كان يتوجب عليها فى أقل تقدير أن تدافع عن استقلالها الروحى والمعنوى ضد القوة العاتية الوافدة من الصحراء والتى لا سبيل إلى قهرها ، وأصبح الترك وجها لوجه مع أديان وحضارات أخرى غير إيرانية وذلك بسبب انتشار الدين الإسلامى وامتداد جذوره وكان هناك كذلك تأثير جلى ظاهر مباشر لكل من اليهودية والحضارة الهندية كما برز نفوذ الديانة النصرانية الذى اجتاح سورية برمتها مع ظهور التيارات الفكرية التى برزت نتيجة للآثار العلمية النفيسة المترجمة عن فلاسفة اليونان الأقدمين ، وخلاصة القول فى هذا أن كل العوامل والمؤثرات المتباينة قد أحدثت تأثيرا مباشرا فى التطور الدينى ، وأوجد هذا بطبيعة الحال كثيرا من المذاهب والطرق الدينية فى ممالك العالم الإسلامى المترامية الأطراف والتى اشتد فيها نزاع وجدل عظيم (١) . بدأت سلطنة الساسانيين القديمة تتداعى وتتقوض أركانها مع ازدياد وطأة هجوم الترك واشتداد ضراوته (٢) ، وبعد أن خضعت الرقاب قبل ذلك أمام قوة وبطش السيف العربى ، وجه العنصر الفارسى الذى يعد نفسه من نسل أولاد الحسين ووريثا للساسانيين ضربة مفزعة مروعة للدين الإسلامى والقومية الإسلامية العربية وذلك تحت ستار « الدفاع عن حقوق أهل البيت » ، ولكنه لم يستطع القضاء على هذه الحضارة العريقة فى سهولة ويسر، ثم ظهر بوضوح وجلاء كيف دخلت على عجل العقائد والديانات الزرادشتية مستترة تحت عباءة الدين الإسلامى (٣) .

---

(١) الغزالى : الناشر Alcom باريس ١٩٠٢ ص ٧-٨ : Garra de vaux

(٢) انظر E.chavammes المصدر السابق ص ٣٠٢ : حيث اضطلع الترك بدور كبير فى مثل هذه الواقعة المهمة فى التاريخ العام ، ولم تسترع هذه الوقائع انتباه المشتغلين بالتاريخ الإسلامى .

(٣) انظر كتاب دوزى Dozy تاريخ الإسلام من أجل الوقوف على معرفة وفهم تأثير الروح القومية الإيرانية فى الإسلام ، وانظر كذلك كتاب « تاريخ العرب » lemen Hurat (١٩١٢-١٩١٣) ، وخاصة الفصل المعنون (بالمهدى) ، كما يبين E.Blachet أدلة دامغة قوية توضح مدى تأثير =

وهكذا استمر حكم المذاهب والطرق الصوفية المتباينة باسطا نفوذه فى شتى أطراف الممالك الإسلامية فيما بين القرنين الخامس والسادس الميلاديين . وقد ترك الحكام الساحة رحبة فسيحة لتلك المذاهب والمشارب حتى تنمو وتتطور وذلك بفضل شغفهم الشديد وولوعهم بهذه النزعة الصوفية الجديدة (١) . وكانت غلبة النزعة الصوفية التى طوقت أرجاء العالم الإسلامى هى أول شئ يشد الأنظار ويدعو للتأمل ، إذ انحسر تأثير إيران والهند واليونان والنصرانية ولم يعد له وجود قط فى عصور الإسلام المبكرة على الرغم من تنامى هذا التأثير وازدياد نفوذه فى العصور المتأخرة للإسلام ، وكانت طريقة التصوف التى تشكلت قد اجتاحت ممالك العالم الإسلامى بأسره فى زمن قليل مشروطة بقبول الإسلام أولا ، ومتأثرة بالعناصر الدخيلة الأخرى المشار إليها (٢) .

= الإيرانيين فى العرب قبل الإسلام انظر فى هذا E.Blochet تاريخ العقيدة الإسلامية فى إيران سنة ١٨٩٩م : ص٢٠ ، ولكن جورجى زيدان كان مثل غيره من المؤرخين العرب لم يقتنع بعدم وجود شئ آخر سوى سيطرة وتحكم الإيرانيين فى السلطنة العباسية (ترجمة الحضارة الإسلامية ح١ : ص٨٤) وقد ظهرت طائفة من الشعراء الإيرانيين من نسل العجم بدءا من الفردوسى ، وحتى الخاقانى وهم أصحاب زرادشتية ، حتى أن الشيخ أبا القاسم الجرجانى لم يُرد أداء صلاة الجنازة على الفردوسى بسبب ما تزخر به الشاهنامة من المدائح التى تخص المجوس (تذكرة دولتشاه : ص ٥٨)

(١) انظر فى هذا الصدد : الملل والنحل للشهرستانى .

(٢) garra de va ux : الغزالى (التصوف قبل الغزالى : صـ١٧٥ - ٢٠٠) وهناك فرق مميز لأفكاره التى قدمها بشأن التصوف الإسلامى ، فهو كاثولوكى متأصل ومستشرق عظيم ، ومن ثم فقد أبرز فى كتابه أن النصرانية هى أهم مصدر تأثر به التصوف الإسلامى ، واستمسك برأيه هذا وتحيز له كثيرا أما ج - هـورات G. Hurat فقد كتب هذا فى دائرة المعارف العظمى تحت مادة « ايران » ، وكذلك فى كتابه المسمى « الأدب العربى » ، وعندما بحث مسألة التصوف طرح سؤالا حيث قال فى صحيفة ٢٨٦ - ٢٧٧ « هل أتى التصوف من الهند أم من رهبان النصرانية ، أم أنه شئ أتى مباشرة من ايران » ، ولكنه مع ذلك لم يستطع حل هذه القضية ، ومع هذا كله فإنه يخصص جزءا كبيرا للنفوذ الإيرانى فى التصوف أما جورجوس سالمون Georges Salmon ، فعندما كتب فى مادة التصوف فى دائرة المعارف العظمى فإنه قال : إن التصوف ولد متأثرا بمدرسة الاسكندرية أى بالأفلاطونية الحديثة ، ثم انتشر مذهب وحدة الوجود بين المتصوفة ، وهو على اقتناع تام بأن هذا المذهب انتقل بواسطة الإيرانيين من الهند ، ومع ذلك فعندما بحث Garre de vaux فى الشعراء الإيرانيين لم يجد معظمهم متأثرا بوحدة الوجود ، وأوضح فى بحثه بإسهاب أنه لم تكن ثمة علاقة قط بين « النرفانا الهندية والفناء الموجود فى التصوف الإسلامى (انظر كتابه : الغزالى ص ٢٨٧) أما E.Blochet ، فقد ادعى أنه لا وجود قط لتأثير النصرانية فى الإسلام ، وإذا قلنا إن أمثال هؤلاء المستشرقين قد رسخ فى أذهانهم أن أسس التصوف وقواعده مقتبسة من القرآن الكريم والحديث الشريف ، فإننا نصبح =

قام الكوفى أبو هاشم قبل ذلك بتأسيس أول زاوية صوفية فى سورية ، وخلع على نفسه لقب الصوفى « ثم تلاه كل من » أبو شعبان الثورى (ت ١٦٨هـ - ٧٨٤ - ٧٨٥م) ، وذو النون المصرى وهو أحد القساوسة الرهبان الأقدمين والذى استقر فى مصر (ت ٢٤٥ هـ - ٨٥٩ - ٨٦٠ م) ، وكذلك الخراسانى « أبو يزيد البسطامى » (٢٦١هـ - ٨٧٤ - ٨٧٥م) وقد روج منصورالحلاج (ت ٣٠٩هـ - ٩٢١ - ٩٢٢م) لأفكار هؤلاء المتصوفة ، ثم تبعه الجنيد البغدادى ، وقد ذاعت شهرة هؤلاء وهؤلاء وانتشر مذهبهم الصوفى فى كل حدب وصوب ، ولم يتقاعسوا عن نشر آرائهم وأفكارهم رغم الاتهامات المنسوبة إليهم والعقبات التى اعترضت سبيل دعوتهم ، وهناك « أبو القاسم عبد الكريم القشيرى » (ت ٤٦٥هـ - ١٠٧٢ - ١٠٧٣م)الذى بذل جهدا عظيما فى إثبات تطابق مذهبه الصوفى مع مذهب أهل السنة مستعينا فى ذلك برسائله المشهورة التى نشرها ، ثم خلفه من بعده « أبو حامد الغزالى » (٤٥٠ - ٥٠٥هـ - ١٠٥٨-١١١٢م) ، وقد نجح بآثاره الصوفية العظيمة أن يغرس أفكاره وآراءه فى الأذهان .

ثم جاء بعد ذلك السهروردى المقتول صاحب فلسفة الإشراق ، وكتاب عوارف المعارف، وعبد القادر الجيلانى (٤٧٠ - ٥٦١هـ - ١٠٧٧ - ١١٦٦م) ، وقد زخرت كتبه عن طبقات الصوفية بأسماء كثير من مشاهير المتصوفة وأقطابهم ، وبذل جهدا عظيما فى ذيوع وشيوع طرائق هؤلاء الصوفية ، وقد حققت كتبه تلك تأثيرا روحيا وأخلاقيا عظيما بين طبقات الشعب وآلاف المريدين من المتصوفة (١) .

= حينئذ بعيدين كثيرا عن حل هذه القضية . أما Gelement Hurat فإنه لم يتفق مع هذا الرأى القاطع المعتمد على الوثائق التاريخية ، ومن ثم فإنه يرى أن تيار التصوف ليس إلا تطورا أسمى من الفكر السامى والروح الآرية ، وليس هنالك شئ يمكن قوله على الاطلاق عن تقدم هذا الفكر بصفة عامة حيث اكتنفه اللبس والغموض والإبهام أما ملاحظات وتأملات كل من Dozy, silveire de sacy والتى وردت فى هذا الصدد فإنها ترجع إلى العصور القديمة للاستشراق - ومن ثم فليس لها أهمية عظيمة الشأن قبل غيرها من الآراء السالفة الذكر ، وعلى كل حال فإن تاريخ التصوف على وجه العموم بين لنا أن ثمة تأثيرات حقيقية ظهرت عند مختلف المتصوفة وصادرة من منابع ومصادر متباينة ، وهناك حاجة ملحة لهذه المصادر من أجل عالم العلم والمعرفة ، ولكن مما يؤسف له أن تأكيد هذا وإثباته لهو شيئ صعب المنال .

(١) سبق أن كتبت آثار عربية تبين أحوال المتصوفة ، وأقدم الآثار فى هذا الصدد ماكتبه « ميرزا محمد ابن عبد الوهاب القزوينى » ، وكذلك عبد الرحمن محمد بن حسن السُلمى (ت ٤١٢هـ - ١٠٢١ - ١٠٢٢م) وله مؤلف بعنوان « طبقات الصوفية » ، وجاء من بعده ابن نعيم أحمد بن عبد الله الأصفهانى (ت ٥٥٢هـ =

وكانت الكثرة الكاثرة من مشاهير العلماء تنتسب إلى مشايخ كبار ، كما كانوا يستحثون الحكام والأمراء لتشييد الزوايا والتكايا من أجل هذا الغرض . والقول الصائب فى هذا أن الشيوخ والمتصوفة قد انتشروا فى كل أرجاء العالم الإسلامى تحت تأثير تيار التصوف ، وتمخض عن هذا ظهور طوائف اجتماعية جديدة ، وبعد أن أدركت المنية كل هؤلاء الأقطاب من المتصوفة، أحاطت مخيلة العامة والدهماء هالة قدسية نورانية نابعة من كراماتهم ومناقبهم .

لم تكن كتب المناقب والمكرمات زاخرة بأساطير وخرافات ذات قيمة تاريخية ، حتى أن أهم مصادر تاريخ التصوف القيمة تمتلئ كذلك بمثل هذه الأشياء المتخيلة (١) .

٤- التصوف فى بلاد التركستان :

كانت التركستان تختفى وتتوارى فى قلب العادات والأعراف الإيرانية القديمة ،

= ١١٥٧ - ١١٥٨م) ، وله كتاب بعنوان « محاسن الأخبار » ، وهناك « جمال الدين أبو الفرج البغدادى الحنبلى (ت ٥٩٧هـ - ١٢٠٠ - ١٢٠١م) وله كتاب بعنوان « صفوة الصفوة » ، ويوجد بمكتبتنا الخاصة المؤلف الثانى وهو بعنوان « تذكرة الأولياء - مقدمة العطار ، ومع هذا فإن السلمى قد اقتبس أثره السالف الذكر من أستاذه محمد بن عبد الله أبى بكر الرازى الحنبلى النيسابورى (ترجمة النفحات : ص ٢٧٤) ، ومن أقدم تذاكر الأولياء ماكتبه أبو الحسن على بن عثمان الجلابى الغزنوى (ت ٤٦٥ - ٤٦٦هـ - ١٠٧٢ - ١٠٧٦م) ، وكتابه بعنوان « كشف المحجوب لأرباب القلوب » وهو مطبوع طبعة سيئة فى « لا هور » ، وتوجد منه بعض النسخ المخطوطة فى مكتبات استانبول وقبل الحرب العالمية الأولى انشغل المستشرق الروسى « جوكوفسكى » Jokovsky بنقد هذا الكتاب وأعده فى طبعة جديدة ، ثم قام المستشرق الانجليزى « نيكلسون » nicholson بترجمة كتاب آخر إلى الانجليزية ألفه شيخ الإسلام أبو اسماعيل عبد الله بن محمد الأنصارى الخزرجى الهروى (ت ٤٨١ هـ - ١٠٨٨ - ١٠٨٩م) ، كما ترجم كتاب « طبقات الصوفية » للسلمى مقرونا ببعض الاضافات ، ويعد هذا الكتاب المصدر الأساسى الأول لكتاب ، نفحات الأنس للجامى ، كما استعاد صاحب كتاب « كشف المحجوب » من كتاب السلمى طبقات الصوفية ، وكذلك من الرسالة القشيرية ، وإذا أضفنا إلى تلك الكتب كتاب تذكرة الأولياء لفريد الدين العطار ، والرسالة القشيرية فإننا بذلك نكون قد بينا المصادر الرئيسية التى كتبت فى التصوف حتى القرن السادس الميلادى .

(١) وعلى سبيل المثال : فإن الرسالة القشيرية وتذكرة العطار ، ونفحات الأنس للجامى ، وكذلك الجزء الذى أفرده العطار عن الحسن منصور الحلاج ، كل هذه وتلك تحمل معانى صوفية عظيمة (انظر النسخة التى طبعها المستشرق نيكلسون : ص١٣٥ - ١٤٥) .

ولكنها ما لبثت أن أصبحت أحد المراكز الرئيسية المهمة للنزعة الصوفية بعد الإسلام ، بل ربما كانت فى صدر المراكز التى اصطبغت بالصبغة الصوفية الخالصة ، فبعد أن اعتنقت دول ما وراء النهر الإسلام اقتفى هذا التيار الصوفى أثر الإسلام فى أول الأمر وانتهج نهجه ، ومن ثم كان من الطبيعى أن يسلك هذا التيار تلك الطرق والسبل ليصل إلى قلب التركستان ، وهذا ما تم بالفعل ، إذ كانت مدن هراة – ونيسابور ومرو قد بدأت تعج بالمتصوفة إبان القرن الثالث الهجرى ، كما بدأنا نصادف فى القرن الرابع بعضا من شيوخ المتصوفة فى مدينتى بخارى [(١)] وفرغانة [(٢)] ، حتى أن الترك فى فرغانة كانوا يخلعون على مشايخهم ألقابا مثل « باب » Bab وهو يعنى عندهم « الأب » ، كما انتشر المتصوفة كذلك بين هؤلاء الترك الذين كانوا يترددون على خراسان جيئة وذهابا بحكم أواصر العلاقات التى تربطهم بها .

كان محمد معشوق وأمير عالى يوقران ويعظمان الصوفى الشهير « أبا سعيد أبو الخير » رغم كونهما من الترك [(٣)] ، وهكذا بدأ تيار التصوف تحت تأثير هذه المؤثرات والأسباب يقوى ويشتد بين ظهرانى الترك شيئا فشيئا ، ثم ما لبث أن انتشر وذاع صيته داخل ربوع المراكز الإسلامية الكبرى فى مدينتى بخارى وسمرقند ، وهكذا انتقلت عقائد دينية جديدة من الصوفية والدراويش واستقرت بين الأتراك الرحل والمهاجرين الذين تهيأت نفوسهم وأرواحهم للعشق الدينى [(٤)] .

انتشر التصوف وبلغ أوج ذيوعه وشيوعه حتى عهد النبى محمد ﷺ ، كما وضعت أسسه بواسطة أبى بكر الصديق رضى الله عنه ، والإمام على بن أبى طالب كرم الله وجهه ، واشتهرت التكايا وأصبحت معروفة بصفة رسمية من قبل القوى السياسية حينذاك، وكان كبراء الدولة ووجهاؤها وكذلك السلاطين يرعون مشايخ التصوف ويقدرونهم مما بوأ لهؤلاء الصوفية نفوذا عريضا وسلطانا روحيا وأخلاقيا رفيعا ، وبلغ هذا النفوذ شأوا بعيد المدى حتى أن « القره خانيين » الذين كانوا على علاقة وثيقة العرى بالأحكام والقواعد الدينية قد أقلعوا عن شرب الخمر ، كما كان السلاجقة الأوائل

---

(١) ترجمة نفحات الأنس ص ٢٧٥

(٢) نفس المصدر : ص ٣٢٣

(٣) « « : ص ٣٤٨ - ٣٥٠

(٤) بارتولد : التركستان تحت الغزو المغولى .

يذودون بحمية وشغف عن حياض الإسلام ، وخطبوا ود العلماء وشيوخ التصوف وهم يكنون لهم عظيم التوقير والتبجيل [١] . ومع هذا فقد ظل الترك على صلة وثيقة بأحكام الإسلام وقواعده [٢] ، ومن ثم فإنهم قد ارتضوا لأنفسهم المذهب الحنفى واستمسكوا به بقوة واعتصام ، وقد تولد هذا الشعور فى المقام الأول من الضمير الاجتماعى للأمة التركية ، هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى فإنهم بصفة عامة قد حالوا دون انتشار مذاهب المعتزلة والرافضية والانفصالية فى الدين الإسلامى ، وتمخض عن هذا بطبيعة الحال أن تطورت الأفكار الصوفية فى محيط البيئة التركية وأرجائها ، كما أظهروا تكيفا وتواؤما صادقا خالصا عميق الحس والشعور مع الأسس والقواعد الشرعية [٣] ونحن على اقتناع تام أنه عندما ظهر أحمد يسوى كان المجتمع التركى قد أَلِف الأفكار الصوفية واعتادها منذ القرن الرابع ، ولم تنتشر مناقب الصوفية وكراماتهم فى المدن التركية فحسب ، بل ذاعت وشاعت بين الأتراك الرحل المهاجرين .

---

(١) المصدر السابق .

(٢) كان الحاكم السلجوقى « طغرل بك » حنفيا متعصبا لمذهبه ، وقد أورد ابن الأثير فى كتابه « الكامل فى التاريخ » أن وزير طغرك بك « عميد الملك كان يصب جام لعنته وحنقه على الرافضة والأشاعرة معا فى مساجد خراسان ، وصار يناصب الشافعية العداوة والبغضاء بعد أن استأذن طغرل بك فى ذلك (تاريخ الكامل - ج ١٠ ص ١١) وكلف « الب ارسلان » أبا سعيد محمد بن منصور شرف الملك الخوارزمى ببناء مدرسة لتدريس المذهب الحنفى وإعادة اصلاح وتعمير مسجد الإمام الأعظم أبى حنيفة النعمان وقبره فى بغداد (شيفر Schefer : ترجمة سياحتنا مه : ص ٢) .

كما أورد نظام الملك فى كتاب « سياستنامه » سردا مفصلا ذكر فيه كيف أن الب ارسلان « قد أظهر غلظة وتشددا ضد الشافعية والرافضة منهم على وجه الخصوص (انظر الفصل رقم ٢١ ، ٤٢) ، وقد أقر « دوزى » Dozy كذلك كيف كان الترك متعصبين فى مذهبهم السنى (ترجمة تاريخ الإسلام : الترجمة التركية - ج ٢ ، ص ٤٩٥) .

وفى الحق فإننا رأينا هذا التعصب ظاهرا عند الأتراك الموجودين فى بغداد قبل ظهور السلاجقة . وإذا كان « بنوبويه » يعارضون فرض الضرائب على الشيعة فى بغداد فإنهم فى الوقت نفسه لم يتخلفوا فى الذود عن أهل السنة ما استطاعوا إلى ذلك سبيلا (ترجمة تاريخ الحضارة الإسلامية : ج ٤ : ص ٢٦٣) وقد كانت الدويلات التركية الأخرى الموجودة فى التركستان تدافع كذلك عن المذهب الحنفى (بارتولد : المصدر السابق) .

(٣) انظر : الملاحظات والتأملات الصوفية للمتصوفة الترك الواردة فى الرشحات والنفحات ، وما ذكره فريد الدين العطار عن الخطر العظيم الذى حل بسمرقند أواخر القرن الرابع وأوائل القرن =

لقد كان الدراويش ينشدون التسابيح والتراتيل ، ويقرأون الشعر ، ولا يوجدون إلا فى أماكن الصلاح والكرم ويتنافسون فى إظهار العطف والشفقة للناس حتى يفوزوا برضى الله ، وكما بينوا للناس سبل السعادة والفوز بالجنة ، ومن ثم فقد كان الترك منذ زمن سحيق يقدسون الدين ويوقرونه ، ولهذا فإنهم قد ارتضوا لأنفسهم أن يكونوا متشبهين بشعراء الصوفية ، معتنقين ما يقولونه موقنين به ، ومن ثم فقد تلقبت زمرة من شعراء الصوفية الأقدمين بألقاب التصوف مثل آتا ، وبابا .

تروى كتب المناقب والأساطير أن أرسلان بابا كان من صحابة النبى صلى الله عليه وسلم، وقد وفد من بلاد التركستان إلى الجزيرة العربية بغية فهم الدين الإسلامى ، ثم قابل أبا بكر الصديق رضى الله عنه ودخل فى الدين الإسلامى ، ومن هؤلاء الشعراء الشعبين من لم تزل ذكراهم تجول فى أذهاننا مثل : الشيخ المشهور « قورقوت آتا » (١) ، وجوبان آتا (٢) . وعلى كل حال فعندما ظهر أحمد يسوى بين ظهرانى الترك المهاجرين على شواطئ نهر(سير) وسهوبه ، فإنه كان يخاطب هؤلاء الناس بلغة تركية بسيطة استطاعوا أن يفهموها حق الفهم ، ومن المؤكد الثابت أن المتصوفة الموجودين هنالك قد صرفوا همتهم وبذلوا سعيهم فى نشر عقائد الدين ونواميسه بين هؤلاء الترك ، ومن غير الممكن التسليم بقبول شخصية تكون أكثر قوة وأعظم شأنا من بين هؤلاء الصوفية الذين أتوا قبل أحمد يسوى ، وإذا كانت الأجيال التى ظهرت قبله لم تمهد السبيل بعد فإن مآثره لا يمكن بحال من الأحوال أن تكون عظيمة إلى هذا الحد .

٥- التأثير الإيرانى :

لقد فرض الموقع الجغرافى للأتراك أن تكون لهم وشائج وصلات دائمة مع إيران

= السابع الهجرى يوحى بهذا المعنى الذى أشرنا إليه ، فقد بالغ فى كتابه المسمى « مظاهر العجائب » فى مدح وثناء الأئمة الاثنى عشر ، والإمام على بن أبى طالب على وجه الخصوص ولما كان العطار يعتقد فى المهدى المنتظر فقد اتهمه أحد فقهاء سمرقند الكبار بالرافضية ، ومن ثم أحرق كتابه ، كما أفتى بقتله ، ولكن العطار استطاع بصعوبة بالغة إنقاذ روحه من هذا الاتهام (مقدمة تذكرة الأولياء : هـ : ى)

(١) للحصول على معلومات أوفر بشأن أسطورة دده قورقوت : انظر كتابنا : مدخل إلى تاريخ الأدب التركى ص ٦١ ، ٦٢ ، حيث انتشرت هذه الأسطورة فى شواطئ نهر (سير) بين الأوغوز ، وكذلك بين التركمان وحول المناطق المحيطة بآذر بيجان .

(٢) شويلر Schuyler : ترجمة كتاب : رحلات التركستان : ص ٣٠٢

والصين منذ أزمنة غابرة من التاريخ . وعلى حين تبين كتب الوقائع والأحداث التاريخية هذه الصلة الوثيقة العُرى ، فإنها استطاعت أن تبلغ حد النضج والكمال ، كما أن علاقة الأتراك مع إيران يمكن أن تتضح تاريخيا إبان عصر حكام الساسانيين ، اللهم إذا استثنينا الأساطير التى أوردتها الشاهنامة .

وبعد أن ظل الأتراك واقعين تحت تأثير ونفوذ هاتين الحضارتين حقبا طويلة من الزمان، فإن إيران قد انتهى بها المطاف ودخلت فى دين الإسلام ، وما لبث الأتراك بدورهم أن انضووا تحت لواء النفوذ الإيرانى شيئا فشيئا [(١)] .

وعندما ظهرت الحضارة الأويغورية فى الوجود كانت أكثر قوة وأشد نفوذا من التأثير الإيرانى ، وكان لزاما على الترك أن ينجذبوا إلى الحضارة الإيرانية التى استمدت قوتها ومنعتها من الدين الإسلامى الجديد ، ثم أبانت هذه الحضارة عن نفسها فى الفن واللغة [(٢)] .

وفى الحق فإن الإسلام قد أحدث تأثيرا عظيما فى نفوس الترك قبل أن ينجذبوا إلى الحضارة الإيرانية .

إن العباسيين لم يقتفوا أثر الخلفاء الراشدين فى النظم السياسية للدولة والسلطنة ، ولكنهم كانوا مرتبطين ارتباطا وثيقا بأفكار الحكام الساسانيين [(٣)] كما ظلت خراسان وبلاد ما وراء النهر مرتبطة هى الأخرى ارتباطا محليا واسميا بمركز الخلافة ، وبعد ذلك أصبحت هذه المناطق فارسية ، ثم ما لبثت أن استحوذت عليها سلالات من الترك ، وعلى الرغم من أن الغزو الإسلامى لإيران كان مُفزِّعا مروعا لا يعرف الرحمة أو الشفقة فإنه مع ذلك لم يستطع أن يمحو الروح الإيرانية القديمة ، ومن ثم أثبت أنها جديرة بالتجلة والتقدير [(٤)] . وفى مستهل القرن الرابع الهجرى بدأ الأدب الإيرانى واللغة الفارسية بلوغ أوج عظمتهما ورفعتهما وتطورهما تحت التأثير الإسلامى ،

---

(١) بلوشت : E.Blochet : المزدكية والأتراك : مللى تتبعلر : رقم ١ ، ص ١٢٨ ، وما بعدها .

(٢) تاريخ الأدب التركى : المبحث الأول .

(٣) انظر مقالة لنا بعنوان : الحضارة التركية فى الأناضول فى عصر السلاجقة (مللى تتبعلر : رقم ٥ ، ص ١٩٣ - ٢٣٢)

(٤) أطلق الأستاذ كوبريلى صفة الغزو الاستعمارى على فتح المسلمين لبلاد فارس ، ووصفه بالتعسف والجور ، وهو فى هذا متحامل على هذا الفتح إذ لم يكن عنوة أو اغتصابا ، ولكنه كان =

وأصبح الأدب الإسلامى الإيرانى متأثرا بآداب القوم الفاتحين بصورة أكثر اتساعا وشمولا ، ومن ثم فإن الإيرانيين اقتبسوا من العرب قواعد البلاغة والوزن وأشكال النظم وطرائقه بنسبة كبيرة ، كما دخلت فى لغتهم ألفاظ وتراكيب عربية جاء بها الدين الجديد ، وهكذا لم يبق شئ قط من آثار وزن الهجا الإيرانى القديم ، وكذلك اندثرت أشكال النظم وضروب الأدب التى عفا عليها الدهر ، ولكن الفرس الذين ورثوا حضارة موغلة فى القدم استطاعوا أن يعكسوا شخصيتهم وهويتهم الذاتية فى آدابهم ، ومن ثم اقتبسوا من العرب وحدهم الأوزان العروضية التى تتفق وأذواقهم ، وأوجدوا الرباعى (١) وبثوا فى تضاعيفه نبض الروح والحياة (٢) ، كما أدخلوا بعض التعديل والتغيير على شكل القصائد والغزليات التى كنا نحسبها محصلة وثمرة معروفة موروثة من الأدب العربى القديم (٣) ، وفضلا عن كل هذا فقد أحيا الفرس الأساطير والخرافات القديمة ، ومن ثم فإنهم مهدوا السبيل لما يعرف « بعصر القصة » الذى كان غريبا غير مألوف فى الأدب العربى كله (٤) .

وهكذا فقد رأينا كيف تشكل الأدب الجديد فى القرن الخامس الميلادى بكل ماله من مجد تليد (٥) .

= بالحجة والاقناع ، وهذا ما استدركه كوبريلى بعد ذلك مباشرة حيث اعترف بتطور الأداب الفارسى واللغة الفارسية وبلوغهما أوج الرقى والتقدم فى ظل الفتح الإسلامى العظيم (المترجم) .

(١) هو أحد أشكال النظم مكون من أربعة مصاريع يكون الأول والثانى والرابع فيها مقفى ، كما توجد كذلك رباعيات ذات أربعة مصاريع مقفاة ويطلقون عليه « الرباعى المصرع » وقد وجد هذا الضرب من النظم عند الفرس أولا ، ثم انتقل إلى العرب فالترك (المترجم) .

(٢) نقلا عن آغا أحمد ، وعالى أحمد فى كتابهما المسمى « مجامع الصنايع » رسالة ترانه - كلكتا سنة ١٨٦٧ ص ٢ . وانظر فى هذا الصدد : المعجم فى معايير أشعار العجم .

(٣) انظر الجزء الخاص بعنوان « المرثية عند الفرس » ضمن مقالة لنا بعنوان « المرثية فى الأدب الإسلامى » يكى مجموعه - ج ١ رقم ١٨ - ٨ نوفمبر سنة ١٩١٧ وما بعدها .

(٤) ما يقصده المؤلف هو الأدب العربى القديم « إذ لم يكن للقصة شأن يذكر ، وكان لها مفهوم خاص لم ينهض بها ، ولم يجعلها ذات رسالة اجتماعية أو إنسانية ، على أن القصة فى الأدب العربى القديم لم تكن من جوهر الأدب كالشعر والخطابة والرسائل مثلا ، بل كان يتخلى عنها كبار الأدباء لغيرهم من الوعاظ وكتاب السير والوصايا »

(د/ محمد غنيمى هلال : الأدب المقارن : القاهرة سنة ١٩٥٣ - ص ٢٠٤ ، ٢٠٥) . (المترجم)

(٥) انظر المقدمة التى كتبها موهل Mohl لترجمة الشاهنامة : باريس : ١٨٧٨ .

لم يقتبس الترك كثيرا من المبادئ والقواعد والأصول الإسلامية من العرب مباشرة ، ولكنهم أخذوها عن طريق الفرس ، وقد وفدت الحضارة الإسلامية على الترك عن طريق خراسان التى كانت مركز إشعاع للثقافة الفارسية ثم عبرت بلاد ما وراء النهر حيث انتقلت من هنالك إلى الترك .

وفى الحق فقد فاقت إيران بلاد الترك فأصبحت من أعظم وأكبر المراكز الثقافية الإسلامية فى بلاد ما وراء النهر ، ولهذا السبب فإن الإيرانيين الذين وفدوا على الأتراك قبل الإسلام وخبروهم وتعرفوا عليهم لم يكونوا غرباء عنهم ، ومن ثم فقد أرشدوا الترك ثانية وهدوهم إلى الانضواء تحت راية الحضارة الإسلامية والدخول فى حوزتها ، ومادام الحال كذلك فقد ظل الأدب التركى رازحا تحت التأثير الإيرانى بضعة قرون من الزمان ، وفى حقيقة الأمر فإننا لا نستطيع على وجه اليقين أن نحدد بصورة جازمة مدى التأثير الذى خلفه الأدب الإيرانى السالف الذكر فى الأدب التركى .

ويعد كتاب ، « قوتادغو بيلك » أقدم أثر علمى تركى عرف فى عالم العلم والمعرفة ، والذى كتب سنة ٤٦٢هـ (١٠٦٩م - ١٠٧٠م) فى كاشغر أيام حكم « البغرال » ، ويعد محصلة ونتاج عصر ما بعد الإسلام .

ويبين هذا الأثر - بعد دراسة وتمحيص - مدى التأثير الإيرانى بصورة جلية لا التباس فيها ولا غموض ، ولا مجال ها هنا للخوض فى تفصيل وتوضيح كل ما يخص هذه المنظومة التركية القديمة [١] .

---

(١) انظر النسخة المؤلفة من ثلاثة مجلدات كبيرة والتى كتبها « رادلوف Radlaf » وتوجد هذه النسخة الآن فى مدينة فيينا بعد أن كتبها مطابقة للنسخة الموجودة فى هراة ومعتمدا عليها ، كما نشر المجمع اللغوى التركى فى استانبول سنة ١٩٤٢م نسخة مطابقة لنفس هذه النسخة ، ثم نشر المجمع مرة أخرى نسخة مطابقة أخرى سنة ١٩٤٢ باستانبول ، وتوجد النسخة الثانية فى المكتبة الخديوية بمصر ، وتوجد نسختان أخريان تحملان أهمية علمية عظيمة فى مدينة فرغانة بالتركستان أما النسخة الثالثة من قوتادغوبيلك فقد عرفنا بها عالم المعرفة والعلم البروفسور « رشيد رحمتى آرات » وقام المجمع اللغوى بنشر مطابقة لهذه النسخة سنة ١٩٤٣ .

هذا وقد نشر المرحوم « آرات » النسخة الثالثة مقرونة بدراسة نقدية تحليلية ، واضطلع المجمع بنشرها سنة ١٩٤٧ ، ثم ترجمها البروفسور آرات إلى التركية الغربية (تركية تركيا) واضطلعت الجمعية التاريخية التركية بنشرها فى أنقرة سنة ١٩٥٩ . إن هذا الأثر العلمى الأدبى النفيس الذى يتكون من ٦٦٤٥ بيتا يحمل بين طياته قيمة عظيمة من أجل التاريخ الفكرى للترك ، ومن ثم فهو فى حاجة ماسة إلى دراسات مسهبة وإلى إمعان فكر وتدقيق نظر . =

وإن أول ما يسترعى الانتباه ويشد النظر فى هذا الأثر هو ذلك التأثير الإيرانى الجلى وبصفة خاصة فى الشكل والوزن واللغة ، أما من ناحية اللغة فإن « قوتادغو بيلك » حافل بالكلمات العربية والفارسية . وإذا كان الترك يفكرون مليا فى الألفاظ الجديدة ويعبرون بها عن مفاهيم كثيرة كانت تعن لهم ، فإن هذا يرجع بطبيعة الحال إلى وشائج الصلة والقربى الحميمة التى كانت بينهم وبين الفرس من ناحية ، مع قبولهم للدين الإسلامى الجديد من ناحية أخرى ، ومع هذا فإن الإسراف فى استخدام هذه الألفاظ والتراكيب لم نعد نراه كثيرا . أما قضية الوزن - فإنه على رغم الادعاء الباطل لبعض رجالات العلم الأوربيين - فإن الترك لم ينظموا أشعارهم على وزن الهجا فحسب ، ولكنهم كتبوا بعضا منها على الوزن الذى نظمت عليه الشاهنامة ، كما أنهم كانوا يؤثرون ضرب المثنوى مثلهم فى ذلك مثل الفرس الذين ارتضوا هذا الضرب من الأوزان فى كل آثارهم . ولما كان وزن العروض غريبا غير مألوف على تركيب وبنية اللغة التركية ، فكان من الطبيعى أن تظهر بعض جوانب الخلل والنقص والفساد والضعف فى النظم التركى بسبب عدم قدرة هذا الوزن على التلاحم والتوائم مع هذه الضروب الجديدة من النظم ، وهذا هو أحد الأسباب الجوهرية الذى جعل كثيرا من شعرائهم يعتدون كثيرا بوزن الهجا ويدبجون به كثيرا من تراثهم .

ومع هذا فنحن كثيرا ما نصادف فى تلك الآثار الأثر البين الجلى للأدب الصينى والشعبى ، سواء أكان ذلك من ناحية المجازات والإيماءات أو من ناحية الأفكار وموضوعات النظم ، أما التأثير القوى للأدب الإيرانى فيتجلى بصفة خاصة فى الوزن ، وما يلبث حتى يبرهن ويدلل على أنه جدير بالاحترام والتقدير .

ومع ذلك فإن هذا التأثير الإيرانى ما لبث أن أصبح قادرا على محو وإزالة المؤثرات الأخرى بالتدريج وفى حقبة زمنية وجيزة .

تبدأ منظومة « قوتادغوبيلك » بمقدمات منثورة متضمنة الحمد والثناء والصلاة على رسول الله ﷺ ، مثله فى ذلك مثل الآثار الأدبية لسائر المسلمين ، ويحرص واضع الكتاب وهو « يوسف خاص حاجب » على أن يعرض لملكات الإنسان ومواهبه كالعدل والقدرة والإدراك والقناعة ، ثم نراه بعد ذلك يبث فى تضاعيف هذه النعوت والصفات

= للحصول على مزيد من المعلومات بشأن هذا الكتاب ، تستطيع أن تقرأ عدد رقم ٩٨ من مجلة الثقافة التركية .

نبض الروح والحياة حتى تأتى كل واحدة منها فى صورة مشخصة ممثلة ، ثم يعقد بعد ذلك مناظرات ومناقشات طويلة مسهبة بين هذه الصفات جميعا .

وقد جاء الكتاب من ناحية الموضوع على طريقة الكتب الإيرانية المعروفة باسم « سياستنامه لر » أى كتب السياسة . وبعد عرضه للملكات الأربع السالفة الذكر ، يعود فيفصل القول فى نصيحة « قوتون اوغلو » - الذى شكل جماعة تركية فى كاشغر فى هذا العصر - ويورد فى نصحه طريقة التعامل مع موظفى رعيته ومن يعملون بالتجارة ، وما هى المهام والوظائف التى يتوجب عليهم أن يتقلدوها ويقومون عليها ، ثم يسرد فى حديثه ما يجب أن يكون عليه العامل فى معاملة طائفة مثل طابوقجى - طابوجى - من الموظفين العاملين فى الخدمة المدنية ، وكذلك « صوباشى » وهم قادة الجند ، ثم يعرض للكيفية والسلوك الذى يجب على الشعب أن يسلكه ، وما يجب عمله مع الزراع والتجار والأطباء والسحرة والمشعوذين والعرافين ، ثم يبين كيفية التعامل مع النساء ، وتفصيل المزايا والصفات الحسنة التى يجب أن تتصف بها الزوجة وتتخلق بها ، ثم يشرح كيف يجب على الرعية احترام وتوقير رسالة الأسرة الحاكمة المنوط بها الحكم .

وحُمادى القول فى هذا أن الكتاب من ألفه إلى يائه يحيط بمثل هذه القضايا ويستوعبها بين دفتيه ، ويحتوى الكتاب كذلك على قصيدة فى حق « بوغراخان » جريا على تقليد كتاب المثنوى من الإيرانيين . والكتاب من ناحية الموضوع قد بين وأماط اللثام عن تشخيص ملكات الإنسان المتباينة وبث فيها نبض الروح والحياة ، فضلا عن المجازات والاستعارات التى حفل بها .

ومع كل هذا فإن الكتاب يتسم بسمة خاصة ألا وهى البساطة وهى صفة لا وجود لها على الاطلاق فى الأدب الإيرانى . ومما يشد النظر ويسترعى الانتباه فى هذا الأثر أنه فى جزء منه متأثر بالحضارة الصينية ، وفى جزء آخر فيه آثار باقية من الأدب الشعبى ، أما القصيدة التى وردت بشأن « بوغراخان » فتعد من النماذج الفارسية المحتذاة ، كما أنها تشبه كثيرا إنتاج الأدب الشعبى القديم [١] . لقد كتب هذا الأثر فى مدينة كاشغر سنة ١٠٦٩م - ١٠٧٠م ، ومن ثم فإنه لزام علينا ألا نعده فى أى وقت من الأوقات وكأنه أثر علمى متفرد قائم برأسه ، إذ نجد فى صدر مقدمته بعض الاقتباسات التى

---

(١) تاريخ الأدب التركى : استانبول : ١٩٢٦ - الباب الثانى - الأدب الإيرانى : صـ١٣١ وما بعدها .

تنبئ عن هذا بوضوح وجلاء وعندما نمعن النظر مليا فيما دبجه الترك من كتب قبل الإسلام ، فإننا ندرك من فورنا أن كاشغر كانت مركز الحضارة التركية القديمة ، وأن هناك آثارا إسلامية سوف تكتب بطبيعة الحال بعد قبول الإسلام ، وهذا شئ لا سبيل إلى انتظاره وترقبه حقبا متعاقبة .

وعندما قبل الترك الإسلام دينا لم يكونوا قوما من البربر الغرباء عن فنون العلم والمعرفة والكتابة (١) .

ومن هذه النظرة السالفة الذكر فإننا يمكننا الادعاء أن نصادف على أقل تقدير آثارا تركية إسلامية فى التركستان بدأت كتابتها اعتبارا من القرن الخامس الهجرى ، كما أن التأثير الإيرانى الإسلامى ظاهر بجلاء فى تضاعيف تلك الآثار .

---

(١) تذكر كل من المصادر البيزنطية والصينية أنه كان للترك قبل الإسلام كتابات وخطوط خاصة بهم ، وأنهم كتبوا بها كتبهم وآثارهم . ويفيد مؤرخو الصين أن الأتراك الأويغور كانوا يملكون أدبا متألقا مشرقا رحب الآفاق إبان القرن الخامس الميلادى ، وكان المؤرخون وكتاب الوقائع موجودين فى قصور الحكام جنبا إلى جنب مع الآثار المنظومة والمنثورة للأدباء والشعراء ، وبهذه الصورة فقد تم ضبط وإحكام كل الوقائع والأحداث من أقدم عصور الأويغوريين وحتى ظهور جنكيز خان .

وعلى حين يذكر أحد رحالة القرن العاشر الميلادى ويدعى « جنلى وانج يان تى » أنه وجد كثيرا من دور الكتب فى بلاد الأويغور ، فإنه لم يقل شيئا ذا قيمة يثير الدهشة والانتباه ، وفى حقيقية الأمر ، فإنه رغم أن التركستان مرت بكل أنواع الغزو والاحتلال ، فإنه قد بقيت كثير من الحكايات والقصص والآثار الدينية المترجمة من هذه العصور القديمة ، كما أن نقوش أورخون قد أصبحت ثابتة مستقرة لدى أتراك الكوك تورك ، تقف شامخة شاهدة على حضارات الترك الأقدمين .

لقد كانت الكثرة الكاثرة من الترك الذين وفدوا على قصور العباسيين فى بغداد من أهل البدو والرحل الذين قضوا حياة بدائية بدوية ، ومن ثم فإنهم لم يشتغلوا بالعلوم والمعارف ، ولهذا السبب فإن مؤرخى العرب يعتقدون اعتقادا جازما بأن الترك على وجه العموم كانوا غرباء عن العلوم والفنون ، ومنهم على سبيل المثال ابن الأثير ، هذا وقد كان قوتالمش « جد سلاجقة » الروم . (انظر مقالة فؤاد كوبريلى : فى دراسة له فى علم أصول الكلمات ودراسة أصل وأشكال الأسماء (مجلة التاريخ استانبول ١٩٥٠ – ج ١ – عدد ٢ – ص ٢٢٧ – ٢٣٠) حيث بين فى هذه المقالة أن هذا الاسم (قوتالمش) يقرأ على أشكال متباينة ، ولكن التلفظ الصحيح له هو (قوتالمش) ، وكان هذا الرجل يشتغل بعلوم الفلك وهذا ما يثير العجب والدهشة (ترجمة : تاريخ الحضارة الإسلامية – ج ٤ : ص ٢٩٤) . وفى هذه الأثناء كان يوجد أتراك يعيشون حياة مدنية ويتوارون فى الحياة القديمة ، ولم يترك هؤلاء أوطانهم ولم يفدوا إلى قصور الخلفاء العباسيين ، وإن أخطاء مؤرخى العرب فى هذا الصدد شديدة الوضوح والجلاء .

وإذا كانت مدينة مثل كاشغر من المراكز الحضارية الأويغورية القديمة التى رزحت تحت وطأة تأثير الحضارة الصينية بصفة مستمرة ، فإن التأثير الإيرانى فى المنطقة الشرقية كان كذلك وبنفس القدر مطردا قويا ، وأصبح هذا التأثير يتيه بنفسه ويبرهن على أحقيته وجدارته ، ومن ثم فقد كان من الطبيعى أن نصادف فى المناطق الأكثر قربا من مراكز خراسان الثقافية آثارا أدبية ظهر فيها التأثير الإيرانى بدرجة أكثر شمولا واتساعا ، ومما يؤسف له أن النتاج الأدبى لهذه العصور الغابرة قد اندرس وعفا عليه الزمن بسبب حملات الغزو والحروب التى تعاقبت على مر العصور ، ومن ثم لم يبق أثر علمى قط بين أيدينا ، ولكن يتوجب علينا أن نوضح فى هذا الصدد أن الآثار الأدبية التركية التى كتبت تقليدا للفرس وظلت خاضعة تحت وطأة تأثير أدبهم فى المراكز الإسلامية لم تلق ذيوعا وسيرورة بين طائفة واسعة من المثقفين ، وحُمادى القول فى هذا أنه كانت لدى الترك رغبة جامحة ملحة فى تحصيل العلم فى المدارس ، ومن ثم التفوا حول العلماء فى كل مكان .

٦- الأدب الشعبى :

من المعلوم لدينا أن الأتراك كانوا يملكون إبان القرنين العاشر والحادى عشر الميلاديين أدبا شعبيا خصبا نفيسا ، ونستطيع أن نبين على نحو كاف كيف وبأى طريقة استطاع الترك أن يلبوا حاجاتهم الأدبية الملحة فى عصور ما قبل أحمد يسوى .

لقد ظهر كتاب ، قوتادغو بيلك ونظائره من الآثار الأدبية فى واحد من أقوى المراكز الإسلامية آنذاك ألا وهو التركستان ، حيث اقتصرت قراءة تلك الآثار الأدبية على طائفة من الرجال الأكفاء الذين اضطلعوا بالتدريس فى مدن التركستان وقد تأكد هذا بالإنتاج الأدبى البسيط للشعراء الشعبيين [1] تلبية لحاجات طائفة عريضة من الشعب لحقب زمنية متعاقبة .

---

(١) وعلى سبيل المثال فإن « محمود الغزنوى » من الحكام الترك الذين رزحوا تحت التأثير الإيرانى ، وقد تطور الأدب الإيرانى فى كنفه وسما شعراء إيران بالأدب الإسلامى إلى أوج عظمته ، وكان الجيش فى عهده يتألف فى معظمه من الترك ، ومن ثم كانت الأناشيد والقصص الشعبية ترضى الذوق الفنى وتفى بمطالبه ويروى « الكرديزى » أن الغزنوى قد خاض حربا مع القره خانيين ، وكان جنوده عندما يرون التركمان يبدأون فى التغنى بالأغانى التركية : (بارتولد : التركستان تحت الغزو المغولى) .

إن الأدب الشعبى كان يمتلك مقدرة وكفاءة متباينة جعلت الإحساس به صعب المرام طوال عدة قرون متعاقبة ويعزى هذا إلى عدة أسباب أخرى متغيرة ، ومن ثم فقد اختفت المعالم الرئيسية لهذا الأدب قبيل الإسلام .

ويمكننا أن نعتبر الآثار الأدبية التى خلفتها تلك العصور لا تتسم إلا بالسمة التعليمية المحضة حيث تتضمن المبادئ والأسس الاخلاقية ، ومن المبادئ الأخلاقية التى ترسخت فى ثنايا هذه الآثار الأدبية ، الحث على طاعة الوالدين والإحسان إليهما ، وتوقير الكبير ، والخشوع للعظمة الإلهية ، كما تبرز هذه الآثار كذلك فائدة البطولة والفداء ، وضرورة أن يحرص المرء على الاتصاف بالمروءة والكرم والشرف والتنفير من مضرة الحسد وشروره وعاقبته الوخيمة ، والتحذير من البخل وشره الوبيل ، ومع كل هذا فقد كانت المراثى المعروفة « بالساغو » [1] ، من بين تلك الآثار وأكثرها قيمة واعتبارا .

لقد كان هذا الضرب من المراثى ينشد بصفة خاصة متميزة فى مراسم المناحات [2] والاجتماعات والمجالس العامة فى عصر ما قبل الإسلام ، وتشتهر بطولها ، كما كان يترنم بها بمصاحبة العزف على آلة العود حيث يتغنى المنشدون بمناقب الميت وسرد صفحات الحروب التى خاض غمارها ، وكيف كان يكرو يفر على أعدائه فيوقع بهم الهزيمة تلو الأخرى ، ثم يذكر أين وقعت أحداث هذه الحروب .

وكانت هذه المراثى تصور أحزان الناس على هذا البطل ، وتخلع على الطبيعة الحسرة والأسى على فقده .

---

(١) هى ضرب من أشعار المراثى تشرح لواعج الحزن والأسى على شخص محبوب بعد موته ، وتنشد هذه المرثية فى مراسم المناحات والجنائز الدينية لتبين محاسن الميت وبطولاته وتذكر بمناقبه وآثاره التى لا تعفو على الزمن ، ويهتم هذا الضرب من المراثى بتصوير الطبيعة وصفا حيا نابضا بالروح .
Seyit kemal karaali oglu :
Ansik lopedik ede biyat söz lügü : ücüncubasim : 1 st : 1963 - s - 672 .

(المترجم) .

(٢) كلمة مأتم التى يستخدمها الأتراك استعمال خاطئ ، « ويذهب الناس إلى أنه المصيبة ويقولون كنا فى مأتم ، وليس كذلك ، إنما المأتم النساء يجتمعن فى الخير والشر والجمع مآتم . والصواب أن يقولوا كنا فى مناحة ، وإنما قيل لها مناحة من النوائح لتقابلهن عند البكاء ، ويقال الجبلان يتناوحان إذا تقابلا وكذلك الشجر » (ابن قتيبة الدينورى : أدب الكاتب : تحقيق محمد محيى الدين عبد الحميد : القاهرة سنة ١٩٦٣ : ص ٢٠- ٢١) (المترجم)

وإذا كانت صور المجاز فى تلك المراثى بسيطة أولية ، فإنها كانت تتسم بصدق المشاعر، غنية بالصور والألوان ، نابضة بالروح والحياة ، وتتضمن بعض المراثى تصويرا شخصيا حيا لموسمى الشتاء والصيف ، كما كانت تتضمن كذلك بعض صور الحوار والمناظرة مثلها فى ذلك مثل أشعار « قوتادغوبيلك » .

ولم يقتصر الوصف والتصوير فى هذه المراثى على مظاهر الطبيعة فحسب ، بل نجد فيها كذلك الوجد والنشوة والتأمل صوب مظاهر الطبيعة بأسرها ، أما منشد المرثية فيشعر دائما بنشوة الحياة وسرورها مترنما بما يحس به الفلاح السعيد من فرح وبهجة عند حلول موسم الصيف ويذوب الجليد وتغرد الطيور فى وُكناتها . وإذا رأى الراثى جارية حسناء فإنه يشبه وجهها بالقمر وقدها بشجر العرعر أو الصنوبر ، وهو مثل غيره من العشاق يتذكر محبوبته فيبكى منتحبا عندما يتأوب طيفها وسحر عيونها ، ثم يشكو من جفائها وما يكابده من عناء الصبابة والشوق ، ولا ينسى الشاعر فى تلك المراثى أن يصور بشوق الحمية وسورة العشق جمال السهول والريف والليالى المقمرة ذات الهواء الرطيب ، وكذلك السهوب الموحشة والتلال يكسوها دخان كثيف ، ويصف كذلك الإوز والبط وطيور الماء الصغيرة [1] .

لقد كانت المراثى تفسر وتشرح بمقطوعات تتألف كل واحدة منها من مصاريع أربعة تتضمن سبعة أو ثمانية مقاطع هجائية ، وأحيانا تأتى المقطوعة الأولى فى أربعة مصاريع أو تأتى فى حالات مستثناة فى ثلاثة مصاريع ولكنها مقفاة مع غيرها من المقطوعات الأخرى ، وإذا كانت المقطوعات الثلاث الأولى التى تعقبها فى تلك المقطوعات مقفاة ، فإنها تأتى كذلك مقفاة منفصلة عن مثيلاتها من المقطوعات الأخرى . وبهذه الصورة تتشكل وحدة متقابلة تامة بسبب تكوين نفس قافية المصراع الرابع لكل المقطوعات ، وسبب هذا هو ما أسلفنا ذكره قبل ذلك (المبحث الخاص بما قبل الإسلام) وهناك قلة ضئيلة من شعر المثقفين والمستنيرين الآخرين تأتى فى أشكال متباينة من الأشعار تتكون من مقطوعات خماسية وسداسية وسباعية ، وكان جلها يكتب بأبيات من الشعر يتراوح عددها ما بين عشرة أو أحد عشر ، أو أربعة عشر أو خمسة عشر بيتا .

---

(١) انظر : ديوان لغات الترك الذى كتبه محمود الكاشغرى سنة ١٠٧٧ من أجل رؤية هذه الآثار .

وكانت هناك غير هذه الأشعار أساطير وخرافات أخرى انتشرت بين طوائف الشعب ، ومنها على سبيل المثال أسطورة « الأوغوز »[1] وهى من الأساطير الباقية فى الذكرى منذ أزمان سحيقة ، وإذا كانت هذه الأسطورة تختص فى المقام الأول بعصور ما قبل الإسلام ، فإنها اصطبغت بالصبغة الإسلامية الخالصة بواسطة شعراء المتصوفة الذين اضطلعوا بالدعوة الدينية بعد اعتناق الترك للإسلام ، ومن ثم ذاعت وشاعت

(١) هى من أقدم الأساطير المعروفة بين الترك ، وقد بقى منها مخطوطتان رئيسيتان فى يومنا هذا : أولاهما : كتبت بالخط الأويغورى وهى بمنأى عن التأثير الإسلامى ، وتتضمن جزءا يبين أنها أقدم شكل لهذه الأسطورة (رادلوف Daskutaku-Bilik : Tom1,p x-x111) .

أما أول نسخة ظهرت مصطبغة بالصبغة الإسلامية فهى التى ذكرها الوزير « رشيد الدين » صاحب جامع التواريخ ، ثم نقل هذا الأثر من هنالك إلى أماكن أخرى ، ومع هذا فهناك أوجه للتشابه والتماثل بين النص الأويغورى والنص الذى نقله رشيد الدين صاحب « جامع التواريخ » . وإذا كان هناك اعتقاد بأن رشيد الدين قد استعان بالمصادر التركية القديمة عندما كتب هذا الأثر ، فإننا نستطيع أن نتيقن ونتثبت بأن هذه الأسطورة وغيرها كانت ذائعة الصيت لأحقاب متعاقبة . وفى حقيقة الأمر فإنه قبل تشكيل حكومة العثمانيين قام أحد موظفى السلطان محمد قلاوون الذى كان يمسك بزمام الحكم فى مصر بوضع كتاب سماه « درة التيجان » ، وفى هذا الكتاب ذِكْر للقبجاق » ، وهذا الكتاب تقدسه طوائف « الأولوخان » و « آتابتيجى » وهما من المغول ، ويقدسه كذلك الترك الآخرون ، وهم يعتبرون هذا الكتاب وكتاب « أوغوزنامه » من أقدم الكتب المقدسة عندهم ، وبعد أن تمت ترجمة « درة التيجان » أول الأمر إلى الفارسية نقله عام ٢١١هـ - ٨٢٦م إلى العربية « جبريل بن بختيشو » الذى كان يعمل رئيسا لأطباء هارون الرشيد . ويروى أن هذه النسخة جاءت من كنوز « أبى مسلم الخراسانى » ويمدنا هذا الكتاب بمعلومات وافية عن طوائف « الوغ قاراداغ ، وآلتين خان ، الو آى آتاجى » .

ويفصل لنا كذلك أساطير تتعلق بالأسد والطفل ، وهكذا فإننا ندرك على الفور أن كتاب « دده قورقوت » لم يكن سوى جزء مقتبس من كتاب أوغوزنامه » ، هذا وقد جاءت أسطورة الأوغوز الموجودة بالحروف الأويغورية والمصطبغة بالصبغة الإسلامية فى أثر رشيد الدين من نفس هذا المصدر السالف الذكر . هذا ويحسب بعض الباحثين أن أوغوزنامه « لم يكن سردا لوقائع التاريخ فحسب ، بل هو عبارة عن مجموعة من الأساطير والخرافات ، وهناك دليل ثان قال به الكاتب الذى اقتبس من أوغوز نامه أن هذه الأسطورة تشبه كثيرا أسطورة « جام جم خورشيد » .

لقد كان « كلابروث Klaprath » يرى قبل قرن من الزمان أن هناك اتحادا بين الروايات المتعلقة بالترك والفرس والصينين ، ويذكر فى هذا الصدد أن تلك الأساطير والأعراف والتقاليد تحكمها وتؤكدها كتب تاريخ الأحداث الأويغورية القديمة . =

طائفة كبيرة من الأساطير . وهكذا يظهر « أحمد يسوى » فى الوجود إبان القرنين الخامس والسادس حيث كان له قصب السبق فى تطور أدب الأمة التركية .

* * *

= وإن وجود هذه الأساطير يعد دليلا على ذلك (للمزيد من المعلومات عن الأغوزنامه : انظر الجزء الثانى من هذا الكتاب ص ٤٢ ، وعنوانه « اوغوزنامه » .

مما لا ريب فيه أن كل شخصية تترك فى مخيلة الناس آثارا قوية باقية لا تنمحى ، حتى أن مزاياه ومناقبه وفضائله لتشكل هذه الشخصية بعد انقضاء أثرها ، وتنتقل هذه المناقب والآثار دائما على مر الأزمنة من جيل إلى جيل ، وتعْظم وتكتسب أهمية كبرى ، وفى نهاية المطاف يصبح من الصعوبة بمكان تحديد وتعيين السمات الحقيقية البارزة لتلك الشخصية ، ويتجلى هذا فى الشرق على وجه الخصوص ، ويرجع إلى شدة التأثير الذى يخلفه هؤلاء المتصوفة فى مخيلة الشعب وأفكاره ، ففى كل عصر منصرم يختلف الناس ويتبعون مناقب وفضائل ينسبونها إلى هؤلاء المتصوفة ، وهم بصنيعهم هذا يغفلون كل يوم السمات التاريخية المميزة لهؤلاء ، ومن ثم فإن كثيرا من مؤرخى الشرق الأقدمين لم يستطيعوا فى واقع الأمر الفصل بين المنقبة والتاريخ ، ولم يكن بوسع هؤلاء أن يفعلوا شيئا سوى أنماط الفكر التى ترسبت وتعمقت فى مخيلة الناس ، ولهذا السبب فإننا نريد فى هذه الأيام أن نبذل الوسع ونصرف الهمة من أجل تثبيت وتأكيد السمة التاريخية المتميزة للشيخ أحمد يسوى ، ولسوف نصور شخصيته ومناقبه التى نقلتها إلينا الأعراف والعادات والتقاليد .

لقد أبدع الوجدان الاجتماعى هذه الشخصية وأوجدها ، وإذا كان هذا لا يتوافق مع شخصيته التاريخية المتأصلة ، فإنه قد تبوأ دون ريب قيمة اجتماعية رفيعة القدر عالية المنزلة، إنها قيمة حرية بالبحث والتنقيب .

٧ - طفولته :

كان يوجد فى مدينة « صايرام » بالتركستان شيخ يسمى بالشيخ إبراهيم وهو أحد أبناء سيدنا « عالى » ، ولما وافته المنية ترك من بعده ابنته الكبرى وتدعى « جوهر شاهناز » وطفلا آخر فى السابعة من عمره يدعى « أحمد [١] » وقد ظهرت عليه أمارات الولاية إبان الطفولة المبكرة ، كما أظهر بعض خوارق العادات التى لا تتفق بعد مع

(١) انظر الفهرس العام للنسخة الوحيدة من كتاب « خزائن جواهر الأبرار من أمواج البحار » ص ٦٦ ، حيث يضم معلومات مسهبة عن مناقب الشيخ أحمد يسوى .

عمره المبكر ، وقد تجلت شخصيته فى أثره المسمى (ديوان حكمت) أى ديوان الحكمة ، الذى يقص فيه هذه الفيوضات الإلهية واحدة تلو الأخرى بلغة متوائمة متناسقة مع أسلوب المتصوفة (١) .

لقد أظهر أحمد منذ طفولته المبكرة ميلا شديدا إلى هدى وإرشاد الخضر عليه السلام ، وعلى حين تركه أبوه يتيما فى السابعة من عمره ، فإنه وجد ضربا آخر من التربية الخلقية الروحية مستمدا من أبيه الخضر ، وقد تعهده الشيخ « باب أرسلان » بالهداية والإرشاد عندما وفد إلى « صيرام » وكان هذا الشيخ من أصحاب الإشارات الروحية والخلقية لسيدنا محمد ﷺ (٢) .

ولقد كان أرسلان بابا كما تروى الأسطورة واحدا من أبرز المريدين الأفذاذ وأوسعهم شهرة بين أقرانه طُرا . وتقول بعض الروايات الأخرى إن هذه الأسطورة عاشت أربعمائة سنة ، وتذكر أخرى أنها عاشت سبعمائة سنة .

وقد وفد إلى التركستان فى هذه الآونة الشيخ أحمد ليعمل بالإرشاد والهداية ، وكان يعتمد فى تصوفه على الإشارات الروحية الأخلاقية ، وكان يقول كيف أن أصحاب الرسول محمد ﷺ فى إحدى غزواته كانوا يتضورون جوعا وآثروا البقاء فى معيته ﷺ . وبعد ذلك توسلوا إلى الرسول ﷺ فى بعض من الطعام ، فدعا الرسول الكريم ربه وما لبث أن جاء جبريل الأمين وأحضر طبقا من التمر فوقعت تمرة على الأرض فقال جبريل عليه السلام « إن هذه التمرة من نصيب واحد من أمتك يدعى « أحمد يسوى » ، ولما كان أداء الأمانة واجباً لأصحابها ، فقد كلف النبى ﷺ واحدا من أصحابه ليتولى هذه المهمة ، ولكن لم يُجب أحد من أصحابه قط ، فقال الرسول عليه السلام « إن بابا

---

(١) يوجد فرق ضئيل بين الكلمات الواردة فى صحائف الكتاب نفسه والفقرة بعينها : ديوان الحكمة طبعة استانبول (ص : ٦) .

(٢) انظر : ديوان الحكمة : ص ٧ ، وترجمة رشحات عين الحياة ص ١٤ ، وهناك فرق ضئيل بين ما ورد فى ديوان الحكمة وما ورد فى الرشحات مبهما مقتضبا ، حيث يذكر أن بابا أرسلان له رسائل فى الكيمياء جديرة بالتأمل والنظر .

وتقول الرواية إن بابا أرسلان كان مشغولا بتربية الشيخ أحمد يسوى وبتوضيح رسالة النبى ﷺ وإماطة اللثام عن الإرشادات الصوفية وتلقينها لتلميذه ، وقد يسر ذلك الطريق للشيخ أحمد يسوى كى يلازم هذا الشيخ ويقوم بخدمته على الوجه الأكمل . انظر ما فصلناه فى متن الكتاب بشأن هذه المسألة .

أرسلان هو الذى سيقدر على تحمل هذه الأمانة لأنه موكل برعاية رسالة محمد ﷺ ، ولهذا السبب فقد أمسك الرسول محمد ﷺ بالتمرة وألقاها فى فم « أرسلان بابا » وأنعم عليها برضابه الشريف المبارك ، وعلى الفور ظهر غشاء رقيق فوق التمرة ، ثم قال النبى ﷺ لأرسلان بابا آمرا إياه أن يتعهد بتربية وتعليم الشيخ أحمد يسوى حيثما وجده (١) .

وبناء على هذا الأمر جاء أرسلان بابا إلى « صيرام » أو « يسى » ، وبعد أن نفذ المهمة التى أنيطت به ، أدركته المنية فى العام التالى ، وقد ورد فى ديوان الحكمة أنه عندما

---

(١) بعد أن شرح « السيد حسن » فى كتابه « نقائب الأشراف وتذكرة الأحباب » (النسخة المخطوطة : ص ٢٩٩ - ٢٠١) ، تمت كتابة هذه الحكاية كاملة غير منقوصة فى الكتب ، وكثر ورودها على ألسنة أناس آخرين آمنوا بما ورد فيها موقنين به . وفى الحق فإن ما ورد سواء فى ترجمة الرشحات أو فى كتب مناقب الأولياء الأخرى مثل كتاب « تبيان الرسائل ، وخزينة الأصفياء » فهذه الكتب تروى أن أرسلان بابا قد وفى بالعهد الذى وكل به وامتثل لأمر النبى محمد ﷺ (انظر : الجزء الخاص بالفهرس العام لهذا الكتاب من أجل التزود بمعلومات شافية عن هذه الكتب) وقد ورد فى كتاب ديوان الحكمة : أن أرسلان بابا كان يذكر دائما أنه من كبار الصحابة ويسمى « خاصة بندة كرد كاد » أى « خاصة عبيد الحق سبحانه وتعالى » (انظر ديوان الحكمة : ص ١٧٣) هذا وقد ذاعت هذه الأسطورة بين اليسويين عدة قرون ، وقد شرح هذه الأسطورة شاعر يسوى يدعى « شمس » وذلك فى منظومة خص بها أرسلان بابا ويقول فيها ما فحواه : إن النبى ﷺ دعا أرسلان بابا ذات يوم وأعطاه تمرة ثم قال له « سوف يأتى إلى الدنيا بعد ذلك طفل اسمه « أحمد » ، إنه زبدة هذه الأمة وجوهرها ، فشاهده واحرص على لقائه وأعطه تلك التمرة » .

وقد عاش أرسلان باب زمنا طويلا ببركة دعاء النبى ﷺ ومكث زمنا طويلا يبحث وينقب عن صاحب هذه الأمانة ، وفى نهاية المطاف جاء إلى التركستان بعد أربعمائة عام ثم أشاع هذه الأخبار فى كل حدب وصوب من المدينة جريا على الأعراف والتقاليد السائدة فى تلك الآونة ، ثم وجد ضالته المنشودة أحمد يسوى فى نهاية الأمر وذلك عندما دخل إحدى المدارس بمدينة « يسى » وألقى عليه السلام ، فرد الطفل السلام عليه قائلا له : يا أبتاه ! أين أمانتكم ؟ فتعجب أرسلان وأخذته الدهشة من هذا السؤال الذى لم يكن يتوقعه وقال له أيها الولى من أنبأك بهذه الأمانة ؟ فقال الطفل أحمد : نبأنى الله بها ، فأدرك أرسلان بابا أنه أحمد ، ثم أدى الأمانة إلى صاحبها (ديوان الحكمة : ص ٧٥ - ٧٧) ويفهم من رواية « اورتالى فارابى » أن « ماجين بابا » مدفون عن يمينه ، وأن « قاركا بابا » مدفون عن يساره ، ولكن مما هو معلوم أن « ماجين بابا » مدفون كما نعلم فى قرية « فركت » (جواهر الابرار : ص ٧٧) ، ونحن نعلم كذلك أنه توجد رواية تقول بأن أرسلان بابا مدفون بقبر أحمد يسوى (انظر مقالة بعنوان : الخلوة : فى مجلة الشعراء : ص ١٤٦) .

أتاه قابض الأرواح كانت الحور العين قد شقت له كفنا من سروال حريرى ، ثم جاء سبعمائة ألف ملك من السماء باكين منتحبين حيث حملوه إلى الجنة [١] .

وبعد أن بلغ الطفل أحمد الدرجات العلا فى التربية الأخلاقية الروحية ، استطاع أن يتسنم ذروة النضج والكمال بفضل التربية الروحية التى أولاها إياه بابا أرسلان وتعهده بها ، ومن ثم بدأ أحمد يسوى يحظى بشهرة عظيمة طبقت الآفاق فلقد كان أبوه الشيخ إبراهيم صاحب كرامات لا تحصى ، مشهورا بمناقبه ومآثره فى تلك الأنحاء [٢] ، ولهذا السبب فقد كان يولى رعاية لكلام أخيه على أنه طفل ساكن هادئ وديع يميل إلى الصمت ، وقد عرف بهذا المعنى على أنه سليل أسرة تبوأت مكانة مرموقة ومنزلة سامقة .

وإذا كانت بعض خوارق العادات قد ظهرت على يد هذا الطفل فى تلك الآونة ، فإن شهرته قد شاعت وذاعت فى التركستان كله ، واستمرت السلطنة فى التركستان وبلاد ما وراء النهر فى قبضة حاكم يسمى « اليسوى » .

وكان هذا الحاكم يقيم فى سمرقند شتاء ، ويعيش فى جبال التركستان صيفا كما كان ولوعا شديد الرغبة للصيد والقنص كأضرابه من حكام الترك ، ومن ثم كان يمضى وقته فى ممارسة هذه الهواية فوق جبال التركستان .

وعندما أراد ذات صيف أن يصطاد فى جبل « قاره جوق » وجده متعرجا مما حال دون تحقيق أربه وبلوغ غايته ، ولم يستطع بعدها الصيد فى هذا الجبل [٣] ، ومن ثم أراد هذا الحاكم أن يدك هذا الجبل ويدمره ، ثم جمع كل من استطاع من الأولياء والصالحين فى الأماكن الواقعة تحت حكمه وعزم على دك الجبل ببركة دعائهم ، ولبى أولياء التركستان

---

(١) ديوان الحكمة : ص ٧ ، ومع ذلك فإن هذا ما ورد فى الرشحات وفى كتب الأساطير الأخرى ، وكلاهما يذكر أن أرسلان بابا توفى فى السنة التالية ، ومن ثم فإننا لا نصدق الرواية الموجودة فى ديوان الحكمة (للمزيد من المعلومات عن سلالة أرسلان بابا اقرأ ما ورد مفصلا بشأن « منصور آتا » فى الجزء الرابع من هذا الكتاب) .

(٢) كان الخضر عليه السلام مصاحبا للشيخ إبراهيم والد أحمد يسوى ومعه مائة ألف مريد ، وتزوج إبراهيم من عائشة خاتون ابنة الشيخ موسى أحد كبار خلفاء الصوفية البارزين ، وكان الخضر عليه السلام سببا فى هذا الزواج (جواهر الأبرار من أمواج البحار : ص ٧٤) .

(٣) يذكر دائما فى أساطير الأوغوز أن جبل « قراجوق » قد اختفى وتوارى بضعة قرون من الزمان . =

دعوته واستجابوا لرجائه ثم لبسوا ملابس الإحرام ثلاثة أيام وهم يتضرعون ويدعون الله تعالى أن يدك هذا الجبل ويدمره ، ولكن ما لبث دعاؤهم هذا أن ذهب سدى وهباء ، على عكس ما كانوا يأملون ويرجون ، ثم أخذوا يفتشون عن السبب وقالوا أيوجد من لم يأت من العارفين والأولياء فى الأمة ؟ ثم أدركوا من فورهم أنهم لم يدعوا الشيخ أحمد يسوى ابن الشيخ إبراهيم لأنه لما يزل طفلا غريرا ، وما لبثوا أن أرسلوا طائفة من الرجال إلى صيرام لدعوة الشيخ أحمد يسوى ، ولكن الطفل شاور أخته الكبرى فى هذا الأمر ، فقالت : هناك وصية لأبينا تقول : إن هناك أمرا ستيضح جليا عندما تشب عن الطوق سواء واتتك الفرصة أم لا ، وتوجد فى صومعة أبينا صرة محكمة الغلق فإذا استطعت أن تفتحها فاذهب وافعل فإن ذلك يعنى تفسير ما سيؤول إليه أمرك ، فذهب الطفل بناء على ذلك إلى الصومعة وفتح الصرة ، وهذا يعنى أن ما هو صائر قد آن أوانه ، وما لبث الطفل أن أخذ الصرة وذهب بها إلى مدينة « يسى »[1] .

وقد وفد كل الأولياء الصالحين إلى هنالك وظهر فى الصرة رغيف الخبزوهو يتضرع

= وقد كانت منطقة سيحون هى المكان الذى عاشت فيه تلك الأسطورة ، وكان من الطبيعى أن تكون الدولة القديمة للأوغوز واقعة فى هذه الجهة (انظر مادة : أوغوز : فى دائرة المعارف الإسلامية والتى كتبها بارتولد) .

(١) هذه الصفرة تعنى فى الطريقة اليسوية أنها فرع أو جزء من الطريقة ، وانتشرت هكذا بين البكتاشية وأصبحت عادة وعرفا من أعرافهم « لقد أحضر جبريل إلى الرسول ﷺ قبة وألف تاج مع الخرقة ، والجراق والصفرة والعلم والسجادة ، ثم أعطاها الرسول عليه السلام بكل ما فيها إلى على بن أبى طالب كرم الله وجهه ثم أعطاها على للحسين رضى الله عنه ثم أعطاها الحسين بعد ذلك لسيدنا زين العابدين ، ولما أودع مروان السجن جاء أبو مسلم واستأذن فى طلب الخروج فأذن له وأعطاه قبة وألف تاج والخرقة والجيلاق ، ثم أعطاها أبو مسلم بدوره إلى محمد الباقر الذى أعطاها إلى ولده الإمام أبو جعفر الصادق وبعد ذلك أعطاها أبو جعفر لولده موسى الكاظم الذى منحها هو الآخر إلى ولده سلطان خراسان « على الرضا » ثم أعطاها إلى سلطان العارفين سر جشمة مراد خزر بيران « شيخ التركستان » الشيخ أحمد يسوى ، ولكن الشيخ يسوى رحمة الله عليه لم يعطها لأحد من خلفائه الذين أربوا على تسعة وتسعين ألف خليفة ومريد ، ومن ثم فقد كان يترقب ظهور الشيخ حاجى بكتاش ولى ، حتى ظهر آخر الأمر فسلمها إياه (ولايت نامه : حاجيم سلطان والنسخة التى طبعها الدكتور Tschudi فى برلين ص ٧-٨) . هذا وقد اقتبس ما جاء فى هذا الكتاب من الأثر المشهور لحاجى بكتاش ولى « ولايت نامه » حيث توجد هذه الرواية بنصها وفصها فى الباب السادس من النسخة المنظومة وكذلك فى النسخة المنثورة منه ويقول صاحب « جواهر الأبرار » : إن خرقة التصوف ومرقعة الدراويش للشيخ أحمد يسوى هى ما يخص الرسول ﷺ وهى أثر من خرقة المعراج (ص ٢٧) .

بالدعاء والرجاء فقبلوه طائعين وهم يقرأون الفاتحة ، وقسم الرغيف على من كانوا بالمجلس من الحضور فكفاهم أجمعين ، وكان قد حضر فى هذه الجلسة تسعة وتسعون ألف شخص من الأولياء الصالحين وفى معيتهم جنود الأمراء والسلطان ، وعندما رأوا هذه الكرامة رأى العين أدركوا عظمة ومنزلة الشيخ أحمد يسوى ، وكان هذا هو ما تمخض عن دعاء والد الشيخ أحمد يسوى فى خرقة التصوف ، وعلى حين غفلة انهمرت السيول من السماء وغمر الماء كل مكان فى الغبراء وبدأت سجاجيد الأولياء والصالحين تسبح فوق الأمواج ، ولهذا فإنهم يتضرعون وهم يتصايحون ، فخلع الشيخ أحمد خرقته من فوق رأسه فتوقفت العاصفة وأشرقت الشمس ، ثم نظروا فإذا بجبل « قاراجوق » قد انمحى وزال ، وتوجد فى الوقت الراهن ولاية تسمى قاراجوق وقد حلت محل الجبل وهى موطن ومحلة سكن للكثرة الكاثرة من أولاد الشيخ أحمد يسوى .
وكان الحاكم اليسوى يرى هذه الكرامة فيتضرع إلى الشيخ أحمد يسوى أن يؤكد له أن يظل اسمه باقيا فى الدنيا حتى قيام الساعة ، فقبل الشيخ هذا الرجاء ثم قال « إذا أحبنا كل من فى الدنيا فليكن حينئذ على ذُكر دائم لاسمك » .

ولهذا السبب فإن الشيخ أحمد صار يذكر منذ ذلك اليوم بالشيخ أحمد يسوى (خوجه أحمد يسوى) [(١)] .

٨- شهرته :

تروى كتب المناقب أن الشيخ أحمد يسوى قد يمم وجهه شطر بخارى بمشورة من شيخه أرسلان بابا ، وتعرف هناك على الشيخ « يوسف الهمدانى » وانتسب إلى طريقته ، وبعد أن أدركته المنية انشغل الشيخ يسوى بالدعوة الإسلامية واضطلع بنشرها بين الناس . وتقول جماعة من أصحابه إنه ذهب إلى مدينة « يسى » بناء على إلهام صوفى ، ومن ثم ودع الشيخ عبد الخالق الجحدوانى [(٢)] .

كان الشيخ أحمد يسوى يشرح تجلياته الأخلاقية والروحية بطريقة صوفية ويميط

---

(١) جواهر الأبرار من أمواج البحار .

(٢) ترجمة الرشحات - كنه الابرار - بحر الولاية ، وتبيان الوسائل لسليمان كوستنديلى - بساتين الأولياء وخزينة الأصفياء فهذه الأسفار كلها هى ترجمان لشرح حال الأولياء وسيرتهم الذاتية . ومع هذا فلم ترد أية آثار مدونة قط تخص الشيخ « أرسلان بابا » كما لم يرد ذكر للشيخ يوسف الهمدانى فى الآثار التى =

اللثام عن هذه التجليات وهو فيما بين السابعة من عمره حتى بلغ الخمسين ، ولكنه وقع فى لجة العشق الصوفى وهو فى العشرين من عمره يقول الشيخ أحمد يسوى « لقد جاهد أبو منصور الحلاج من أجل الظفر برؤية الحبيب ، وتجشم صنوفا من العنت والآلام ولكنه لما يستطع بلوغ شيخ الطريقة ، ولكنه وصل إليها وهو فى السابعة والعشرين من عمره وتخلص من آلامه واستحق هذه المنزلة عن جدارة واستحقاق » .

ويكرر الشيخ أحمد يسوى فى إحدى أنغام ديوان الحكمة قوله « أستاذى يا صاحب الذات العلية أتيتك لاجئا إليك » .

وتستطيع أن تخمن أنه يقصد بهذا الكلام الشيخ يوسف الهمدانى الذى انتسب إلى طريقته الصوفية وهو فى السابعة والعشرين من عمره [1] .

لقد انشغل الشيخ أحمد يسوى بصفة دائبة بتلقين تعاليم التصوف وإرشاد الناس إلى الطريق القويم .

= تحدثت عن أعراف وتقاليد البكتاشية ، ولكن ورد فى كتاب ، جواهر الأبرار – وكما رأينا فى كتب تراجم الأولياء – ذكر لهذا الشيخ على لسان واحد من مريديه الأربعة (انظر : جواهر الأبرار : ص ٢٢٥ ، ٢٢٩ : وهى أبيات من الشعر الفارسي تقول : زويسى أرباب دل كرده ظهور – مقتدايان از ظهورشن د حضور جارسرور زو خليفة درجهان – هريكى د/ طور شيخ بهلوان خواجه أحمد زان ولى لكن بزرك – قطب الاقطاب جهان وبيرترك .

ازيسى وما وراء النهر ويمن – د / تصرف برد أو مرد وزن
بود معشوق أبو يوسف تمام – حضرت سلطان دين أحمد بنام
بعد برقى وز بعد اندقى – جانشين يوسف آن مردتقى
حضرت سلطان جوبرسجاده شد – كاراهل دردزو آماده شد
خرقه وخرماى حضرت بافته – آفتاب فقرازوى تافته .

والمعنى : وظهر به كثير من أرباب الفؤاد – وصار المريدون من ظهوره فى حضور . ونجم عن ظهوره أربعة عظماء من خلفاء الدنيا – كل واحد منهم عل شاكلة الشيخ البطل وكان الشيخ أحمد من نسل ذلك الولى – ولكنه غدا قطب أقطاب الدنيا وشيخا للترك واستحوذ على ملك اليسى وما وراء النهر واليمن – وجميع الناس على أعتابه من امرأة ورجل وأصبح معشوقا لأبى يوسف على التمام – ومغرما بحضرة دين أحمد عليه السلام

وبعد انقضاء مدة من الزمن الخلى – أصبح خليفة لأبى يوسف الرجل التقى . ولما افترش السجادة ذلك السلطان – تم به أمر المتصوفة وأهل العرفان ووجد خرقة وسعادة الحضرة – وأشرقت به شمس الفقر والمتربة .

(١) ديوان الحكمة : ص ١١ ، ١٢ .

والتف المريدون حوله من كل حدب وصوب وكثر عددهم يوما بعد يوم ، واتسعت رقعة شهرته وذاع صيته فى أرجاء التركستان وبلاد ما وراء النهر وخراسان حتى شمل بلاد خوارزم ، وما لبث أن بذ كل علماء عصره فى العلوم الظاهرة والباطنة ، وشهد له مريدوه بنبوغه وعلوكعبه فى هذه العلوم ، كما كان يقضى وقته فى العبادة والطاعة ، ويصنع المغارف والملاعق فى أوقات فراغه ثم يبيعها ليقتات طعامه بثمنها ، وكان يصاحب الخضر عليه السلام الذى كان صديقا حميما قديما لأبيه ، قال لأستاذه ذات يوم « لقد سحت فى كل يوم سبع مرات فى سبعة أقاليم للبحث عن صاحب وصديق ، ولكننى لم أجد صاحبا أصلح وأولى منك » (١) .

كان الشيخ أحمد يسوى عفيف النفس ، حتى أن الهدايا والعطايا كانت توهب لتكيته ، ولكنه لم يرض لنفسه لقمة واحدة قط من تلك النذور والهبات ، وهكذا انتشرت كراماته ومناقبه بين فئات الشعب ، ويروى أنه كان للشيخ حاجى نامدار « ثور يضع فوقه خرج ويذهب إلى سوق المدينة ليعرض بضاعته من المغارف والملاعق حيث كان المشترون يبتاعون بضاعته مهما كان ثمنها ، ثم يتركون ثمن ما اشتروه فى خُرج الثور ، وكان يطوف كل يوم بهذا الثور حتى المساء ثم يأتى بعد ذلك ليكون فى حضرة الشيخ أحمد يسوى فيمسح بيده المباركة سائر جسده ، ولو فرض أن شخصا أخذ متاعا من خرج هذا الثور ولم يترك ثمنه فإنه لا يستطيع أن يبرح الأرض التى فيها الثور ، وإذا أخذ متاعا ولم يترك دراهمه التى اشتراه بها فإنه لن يذهب إلى محلته التى يقيم بها » (٢) .

هذا ورغم أن صوفية خراسان قد قدروه حق قدره وأنزلوه منزلة عظيمة حسب

---

(١) جواهر الأبرار من أمواج البحار : ص ٧٢ : انظر الصفحات المتعلقة باللقاء الذى تم بين أحمد يسوى والخضر عليه السلام إذ ليس فيه شئ يخص أحمد يسوى يتصل برفقته للخضر وإذا وقعت أعيننا على شئ فى طبقات الصوفية فإننا نستطيع أن نصادف روايات تخص أولئك الذين التقوا بالخضر ، ولندقق النظر فى المعاصرين للشيخ أحمد يسوى ومنهم على سبيل المثال الشيخ يوسف الهمدانى الذى كان يلتقى بالخضر كثيرا (انظر : مقامات يوسف الهمدانى وعبد الخالق الججدوانى) ويذكر الأخير أن يوسف الهمدانى قد تعلم الذكر الخفى من الخضر (ترجمة الرشحات : ص : ٢٥) .

(٢) كنه الأخبار : ج ٧ : ص : ٥٤ واقتبست هذه الأسطورة برمتها من كتاب « ولا يتنامه لحاجى بكتاش ولى » .

الأعراف والتقاليد التى كانت متبعة آنذاك ، إلا أنهم لم يدركوا على النحو الأمثل سمو المنزلة السامقة التى تبوأها .

وذات يوم عقد هؤلاء الصوفية لقاء دينيا كبيرا ، وقرروا فيما بينهم دعوة الشيخ أحمد يسوى إليه ، ولبس واحد من هؤلاء الصوفية لباسا خاصا يتكون من سروال على هيئة طائر الكركى واتخذ سبيله إلى الشيخ أحمد ليخبره بهذا اللقاء ، ولكن الشيخ تنبأ بهذه الفعلة عن طريق بصيرته وشفافيته الباطنة المستترة ، ثم نادى سبعة من مريديه المقربين ليمثلوا فى حضرته ، وقرب بعضا من الدراويش إلى جانبه حيث اتخذوا لهم زيا على شكل طائر الكركى ثم انطلقوا ليكونوا فى لقاء الضيف القادم عليهم ، والتقى الطرفان على مقربة من نهر كبير يقع على حدود سمرقند ، وما كان من صوفية خراسان حتى ظلوا مشدوهين وقد عقدت الدهشة ألسنتهم أمام قدرة الشيخ أحمد يسوى وكراماته ، وأثناء صحبتهم للشيخ فى الطريق نظر إلى النهر فوجد أحد التجار وقد غاص فى قاع النهر ببضاعته ونوقه ، ونذر هذا التاجر أنه سيهب نصف ثروته فى سبيل الله إذا أذن الله بنجاته من هذه الملمة التى ألمت به ، فمد الشيخ يسوى يده على الفور وأنقذ التاجر ، ثم ما لبث أن بدل هيئته إلى هيئة إنسان ، فما كان من التاجر إلا أن شد على يد الشيخ وأعطاه نصف ثروته التى وعده بها ، فأخذ الشيخ الثروة وجاء بها إلى خراسان ووهبها كلها إلى الدراويش الذين كانوا فى معيته ، وكان هذا مظهرا مجيدا من مظاهر الإجلال والتعظيم (١) .

---

(١) ولايت نامة حاجى بكتاش ولى : دربيان أوصاف خوجه أحمد يسوى قدس سره » ، وهناك كثير من المناقب والكرامات نجدها كثيرا وتخص الأولياء الترك مثل تلك الكرامة المشار إليها آنفا للشيخ أحمد يسوى ، ومنها الطيران فى شكل صورة طائر ، كما نجد نماذج كثيرة مشابهة فى مناقب البكتاشية . وتوجد مثل هذه الكرامات التى تخص الأولياء الموجودين فى مزارات كثيرة منتشرة بين أتراك شرق التركستان وقد دون المستشرق « جرنارد » Gernard أن الإمام جعفر قد جاء مكة طائرا طبقا لما ترويه منقبة الإمام جعفر الطيارى فى مزاره فى « جيرا » بالقرب من إقليم « ختن » ويروى « هيون تشانح » أن ثمة تشابها لمثل هذه الأسطورة بين أساطير القديسين البوذيين ، حتى أنه نقل ما يشبه حكاية الطيران هذه فى الأساطير البوذية ، كما يروى كذلك أنه توجد حجرات لمقابر بوذية قديمة تخص بعض الأولياء المسلمين . وإذا كان من المؤكد الثابت أن المتدينين من الترك الأقدمين قد وقعوا فى إسار البوذية فى هذا المجال ، فإنه من الخطأ الادعاء بأن الأساطير التى تخص الأولياء المسلمين قد انتقلت برمتها إليهم (جرنارد : Gernard التركستان فى التبت سنة ١٨٩٨ : ص ٢٤٠) .

وعلى كل حال فإن هذه قضايا شائكة تحتاج إلى مزيد من البحوث فى علوم الأديان والاجتماع .

لقد طبقت شهرة الشيخ أحمد يسوى الآفاق واتسعت رقعة صيته ، ومن ثم فقد ازداد عدد مريديه حتى بلغوا ألافا مؤلفة ، وكثر كذلك عدد المناوئين له من أعداء وخصوم ، حتى أن المداهنين قد تجاسروا واعترفوا على مضض فى نهاية الأمر بفضل الشيخ وكراماته ، وكانوا يقولون : إن النساء كن يغشين مجالس الشيخ وهن حاسرات الرأس ويختلطن بالرجال فى حلقات الذكر .

وقد استقصى علماء خراسان وما وراء النهر بأنفسهم هذه الشائعة لأنهم نذروا أنفسهم للمحافظة على الأحكام الدينية والشرعية ، ومن ثم أرسلوا مفتشا من قبلهم للتحرى عن هذا الأمر حيث تأكد لهم أن هذه إشاعة ليس لها نصيب من الصحة والثبوت ، وعلموا علم اليقين بعد التثبت من نتيجة التحقيق أن هذا محض افتراء وبهتان ، ولكن الشيخ أحمد يسوى أراد أن يلقنهم درسا : وذات يوم كان الشيخ يسوى يجلس فى معية مريديه ثم أحضر حُقة مختومة ووضعها ، ثم خاطب الحاضرين معه قائلا لهم : مَنْ من الأولياء من لم تمسس يده اليمنى أى عضو من أعضاء المرأة على الإطلاق منذ بلوغه وحتى هذه اللحظة ؟ فلم يستطع أى واحد منهم الإجابة عن سؤاله . وعندما كانوا يتجاذبون أطراف الحديث أقبل أحد مريدى الشيخ ويدعى « جلال آتا » فأعطاه الشيخ يسوى المحبرة فى يده ، وبهذه الوسيلة أرسل بهذا المريد فى معية المفتشين وانطلقوا سويا إلى بلاد خراسان وما وراء النهر ، وهنالك اتفق سائر العلماء ورجال الشريعة على فتح هذه الحقة حيث وجدوا بداخلها أن القطن والنار لم يؤثر كلاهما فى الآخر ، فلم يحترق القطن ولم ينطفئ لهيب النار ، وحينئذ فطن هؤلاء العلماء الذين أرسلوا للتفتيش على الشيخ وارتابوا فى أمره وفطنوا إلى معنى ومغزى الدرس الذى أراد الشيخ أن يلقنهم إياه : نعم إذا اجتمع الرجال والنساء سويا فى مجلس الحق وداوموا على ذكر الله تعالى وعبادته فإنه سبحانه وتعالى قادر على أن يمحو كل أثر للعداوة والبغضاء من قلوبهم .

وما كان من هؤلاء العلماء إلا أن خجلوا من أنفسهم ووجلت قلوبهم ، وقدموا النذور ، وبذلوا كل ما وسعته أيديهم من قربات تكفيرا لهم عن ذنوبهم [١] .

(١) جواهر الأبرار من أمواج البحار : ص ٨٢ ، ٨٤ .

٩- خلفاؤه :

بلغ عدد مريدى الشيخ فى شتى أرجاء المعمورة تسعة وتسعين ألف مريد [(١)] ، وفى رواية أخرى أن عددهم بلغ اثنى عشر ألفا . وقد قصده أرباب الولاية وأهل الكرامة وأصحاب الصُّفة من ذوى الكمال ، ولم يبرحوا حضرة مجلسه قط ، ولا يدخل فى هذا العدد أولئك الشيوخ والخلفاء الذين أذن لهم وبعث بهم إلى كل حدب وصوب بغية الهداية والإرشاد .

أما أبرز خلفائه فهم : صوفى محمد دانشمند زرنوكى ، سليمان حاكم آتا ، بابا ماجين ، أمير عالى حاكم ، حسن بوسكانى ، إمام مركازى ، شيخ عثمان مغربى [(٢)] . وأصبح من قبيل الغرائب انتساب بعض هؤلاء إلى الشيخ أحمد يسوى ، وعلى سبيل المثال كان الشيخ « بابا ماجين » من مشاهير رجال خراسان وعمر أربعمائة سنة وكان يطير مسافة أربعة وعشرين فرسخا كل يوم أمام أعين الناس ، وعندما بلغ هذه المنزلة

---

(١) ولايت نامة حاجى بكتاش ولى : ويجمع كل البكتاشيين على هذه العادات والتقاليد .

(٢) جواهر الأبرار من أمواج البحار (ص : ٧٥) ، وطبقا لهذا المصدر فإنه لا يوجد سجل مدون بشأن الصوفى محمد دانشمند قط ضمن كتب التراجم الأخرى ، ولكن أحد دراويش اليسوية ويدعى الشاعر « شمس » قد كتب منظومة فى حق الصوفى « زنكى بابا » يقول فى مطلعها : حق مصطفى نك بيروى سلطان خوجه أحمد يسوى

صوفى محمد مولوى يا زنكى بابا همتى (يواته الحكمة : ص ٢٥٨)

والمعنى : إنه السلطان الشيخ أحمد يسوى . تابع ومريد للمصطفى صلى الله عليه وسلم

وهو الصوفى محمد المولوى - والشيخ زنكى وبابا همتى

ونجد مثل هذا فى كتاب « حاكم آتا » حيث ورد ذكر محمد دانشمند ، والذى يبين لنا فيه أنه كان الخليفة الثانى لليسوية بعد حاكم آتا (طبعة جامعة قازان ١٩٠١) . وإذا كان الوجود التاريخى لهؤلاء الأشخاص مؤكدا ثابتا فإنهم لم ينالوا شهرة كافية تجعلهم يندرجون فى كتب تراجم أحوال الصوفية : انظر القسم الرابع وما ورد فيه بشأن سليمان حاكم آتا ولا نملك بين أيدينا معلومات قط عن الإمام « مركازى » ، والشيخ عثمان مغربى ، وكذلك عن الأمير « عالى حاكم » والشيخ يسوى والأسطورة التى أشرنا إليها آنفا ، وعندما تتصدى بالحديث عن « حسن بلكانى » فإننا نجد خطأ وقع فى نسخ اسمه ، ونحن نخمن أن اسمه محرف من اسم الشيخ بلغارى . وقد وفد سيف الدين بهارانى « من بلاد البلغار والتقى مع غيره من المتصوفة ، وصار هذا الشيخ من كبار مشاهير المتصوفة فى ذلك العصر » (ترجمة الرشحات : صـ٣٨٠) وانظر ما ورد بعد ذلك مفصلا فى حق الشيخ سيف بهارازى .

العالية أصابه الغرور ، ولما كان الرجال والنساء يلتقون سويا فى مجلس الشيخ أحمد يسوى أراد أن يعبر عن استهجانه لهذا الأمر، ولكن الشيخ « حاكم آتا » ، والصوفى محمد دانشمند قبضا عليه واعتقلاه بأمر من الشيخ أحمد يسوى ثم صلباه فى عمود التكية وشدا وثاقه وضرباه خمسمائة مرة ، ولكنه لم يتأثر من الضرب قط ، فضربوه ثانية ، ولما بدأ فى البكاء أقبلوا عليه وحلوا وثاقه من العمود ، وما لبث أن بايع الشيخ يسوى وأعلن توبته عن فعلته .

وقد قالوا « إن هناك جنا قويا استقر فى ظهر « بابا ماجين » ، ومن ثم فإنه كان يطير كل يوم مسافة فرسخ من الأرض بعد أن تأثر من الضرب خمسمائة مرة ، وفى نهاية الأمر تخلى هذا الجن عن ظهره وفر هاربا » .

وفى الضربة الأخيرة أثر الجن فيه ثم تخلص منه بعد ذلك وخرج يطلب الخلوة والرياضة الروحية حتى أنه دخل الخلوة مع الشيخ أحمد يسوى ثلاث مرات ، وفى نهاية المطاف أصبح « بابا ماجين » واحدا من أشهر خلفاء الشيخ أحمد يسوى المتقدمين البارزين [1] .

وهناك من السابقين من لم يرد التسليم بعظمة الشيخ أحمد يسوى وعلو قدره ، ولكنهم فى نهاية الأمر لم يستطيعوا الفكاك من شدة جاذبيته وسحر فتنته ، ومن أهم هؤلاء الخلفاء والمريدين : الإمام المروزى ويدعى كذلك « المركزى ، والمرولى » .

---

(١) جواهر الأبرار من أمواج البحار : (ص ٧٥ - ٧٧) وانظر : (الحكمة السابعة والأربعين من ديوان الحكمة : طبعه قازان الثالثة) . وإذ استثنينا هذا الأثر القيم الذى كتب معتمدا على أعراف وتقاليد اليسوية ، فإنه قد ورد فى كتب مناقب الأولياء الأخرى صورة أخرى لخلفاء الشيخ أحمد يسوى ، ويتوجب علينا الاكتفاء بالقول فيما عرضناه بشأن بابا ماجين حيث العرف والتقليد فى هذا الصدد يبينه بجلاء ويؤيد هذا ما قاله « سليمان آتا » فى حق « بابا ماجين » إذ أورد فى شعر له : بابا ماجين أول سلطان مريد بولدى بى كمان

والمعنى : إنه بابا ماجين ذلك السلطان حيث وجد المريد دون شك أو ارتياب (ديوان الحكمة : ص ٢٧١) .

ونرى نظيرا لهذا فى الطبعة الثالثة من ديوان الحكمة حيث تروى هذه الأسطورة فى الحكمة السابعة والأربعين « وقد وورى بابا ماجين الثرى عند وفاته فى منطقة فركت » ويقال إن قدمه غاصت فى حجر وخلفت فيه أثرا إبان الحرب مع الكفار ، وكان أثر قدمه هذا موجودا فى القرن العاشر الميلادى حيث يقصده الزائرون للتبرك به فيعرضون حاجاتهم ثم يبلغون فى النهاية مرادهم وبغيتهم (جواهر الأبرار : ص ٧٧) .

لقد انتشرت شهرة الشيخ أحمد يسوى فى كل حدب وصوب ، وفى تلك الآونة وفد إلى مدينة « اوركنجه » بديار خوارزم أربعة من الطلاب قادمين من مدينة يسى بغية طلب العلم .

وكان الشيخ الإمام « مركازى أوركنجى » معلما عالما ذاع صيته واتسعت شهرته فى هذه البلاد ، وكان من الطبيعى أن يفد الطلاب عليه ليغشوا مجلس علمه حيث كان يسألهم عن أعراف وعادات ونواميس اليسوية قائلا « كنا قد تناهى إلى مسامعنا قيام حركات معادية مناهضة ضد شريعة ومذهب الشيخ يسوى ، حقا ! ألهذه الرواية أصل ثابت ؟ لقد كان الطلاب والشباب أمام هذا السؤال الصعب لا يعلمون شيئا قط بخصوص هذه المسألة وقالوا إن أتباع الشيخ ومريديه قد بلغوا اثنى عشر ألفا من علماء الدين والشريعة وأصحاب الصفة ، ولكن الإمام لم يستطع أن يزيل عنهم الشك والريبة ، وبذل جهداً ليفهم هذا الأمر بنفسه ، ثم قال : كنت أستظهر اثنتى عشرة مسألة فقهية حتى هذا الحين ، ولكنى تيقنت أن هذا قد انمحى وزال، وكان بجانبه أربعمائة عالم فاضل وأربعون من أهل الفتوى انضموا فى خدمته ثم بدأ طريق الرحلة . وعلى حين كانت القافلة تسير فى قارعة الطريق أحيط الشيخ يسوى بعون من الله علما بهذه القافلة قبل انتهاء رحلتها ، ثم أمر خليفته الأول « صوفى محمد دانشمند » قائلا له : انظر ماذا ترى ما الذى يأيتنا من آفاق السماء ؟ وأخبره بورود ثلاثة آلاف مسألة فى ذاكرة الامام « مركازى » . وبناء عليه محا الصوفى محمد دانشمند من ذاكرة هذا الأمير وبأمر من شيخه ألف مسألة منها .

وعلى حين وردت ثلاثة آلاف من المسائل العلمية فى ذاكرة « الإمام مركازى » سلب منها ألف مسألة ، ثم قال لقد تخلف من المسائل الآن ألفان ، ثم أمر الشيخ يسوى بمحو ألف منها فقط ثم لبس الإمام مركازى فراء قديما من وراء ظهر الشيخ وعلى رأسه قلنسوة سوداء من جلد شاة ، ولما رأى الشيخ سأله قائلا « أضللت عن طريق عباد الله ، فلم يحتدم الشيخ غيظا وقال إنه سيكون ضيفا مدة أيام ثلاثة ولسوف يتسنى لنا الالتقاء سويا ، وبعد ثلاثة أيام نصبوا للشيخ منبرا صعد فوقه حيث أمر الشيخ « حاكم آتا » أن يمحو ألف مسألة من ذاكرة الإمام مركازى ، ولما صعد الأخير المنبر لم يستطع أن يتذكر مسألة واحدة قط من المسائل التى كان يعيها ويستظهرها ، ثم فتح دفاتره وقلبها ورقة بعد أخرى فوجدها جميعا ناصعة البياض فأدرك عجزه ونزل من

فوق المنبر ثم تضرع للشيخ يسوى واستغفر ربه وأناب فأخذ العلماء والمفتون جميعا بيده وأمضى خمس سنوات معتكفا فى الخلوة متعبدا زاهدا ممارسا للرياضات والمجاهدات الروحية حتى أتم مراتب التصوف كلها ، وبعد ذلك أرسله الشيخ يسوى فى معية خمسة من خلفائه إلى بلاد خراسان لتلقين أهلها أصول الدعوة الإسلامية والتربية الروحية والخلقية وهؤلاء الشيوخ هم : الشيخ محمد البغدادى ، سيف الدين بهارازى ، الشيخ كمال شيبانى ، الشيخ سعد الدين ، والشيخ بهاء الدين [1] .

١٠- صومعة العبادة

لم يتردد الشيخ أحمد يسوى منذ طفولته المبكرة فى أن يكون تقيا ورعا وثيق العرى بسنة النبى ﷺ ، ولما كان المصطفى ﷺ قد رحل عن دار الفناء وهو فى الثالثة والستين من عمره ، فإن الشيخ أحمد يسوى أراد هو الآخر أن يتوارى تحت الثرى لقوة العروة

---

(١) جواهر الأبرار من أمواج البحار (ص : ٧٨ - ٨١) ، وقد ورد ذكر سيف الدين بهارازى مثبتا بين ثنايا الصحائف المشار إليها وغيرها من كتب المناقب التى تعرض لأحوال المتصوفة ، يعد الشيخ المشهور نجم الدين كبرى واحد من خلفاء الشيخ أحمد يسوى ، وهو صوفى كتب رباعيات فارسية صوفية تحمل بين ثناياها قيمة أدبية عظمى تسترعى الانتباه .

وبعد أن قضى الشيخ مدة التعبد الثانية تجرد من خلوته حيث أرسله الشيخ يسوى إلى بخارى ، وقد عاش الشيخ سيف الدين ردحا طويلا من الزمن بعد أن ظفر بمشاهدة شيخه ، ثم وافته المنية سنة ٦٥٨هـ - ١٢١١ - ١٢١٢م وقبره فى مدينة بخارى (أحمد رازى : هفت إقليم ، وترجمة نفحات الأنس : ص ٤٨٧ - ٤٨٨) وتوجد دولة تتكون من مائة وثمان وسبعين مقاطعة واقعة فيما بين بهراز ونيسابور وهراة « مجمع البلدان : ج ٢ . ص ٢٨ ، وانظر كذلك Bar bier de mey mard » القاموس الأدبى - التاريخى الجغرافى لإيران : ص ٧٤ ، وعندما نعرض لأسماء الخلفاء الآخرين فإننا نجد الشيخ كمال الشهير بكمال خوجندى ، والشيخ محمد بغدادى ، الشيخ مجد الدين بغدادى ، هذا ولم يثبت بعد قط ما يخص هذه المنقبة السالفة الذكر فى كتب تراجم أحوال الصوفية ، ولا توجد رواية واحدة تثبت هذه العلاقة الوثيقة التى تربط بين سيف الدين بهارازى والشيخ أحمد يسوى وقد ورد فى ترجمة الرشحات إن الشيخ « عالى لاله » وهو من خلفاء نجم الدين كبرى كان ينتسب فى طريقته الصوفية إلى الشيخ أحمد يسوى قبيل انتسابه إلى الشيخ نجم الدين (ص ١٧٣) انظر كذلك القسم الثالث من كتابنا وما ورد فيه بشأن هذه المسألة وقد نشرت فى مجلة جمعية الشرق الألمانية خمسون رباعية فارسية كتبها الشيخ سيف الدين بهارازى (جزء يعود لعام ١٩٠٥ ص : ٣٤٥ - ٣٥٥) وانظر كذلك رحلة ابن بطوطة : ج ١ : ص ٤١٦ بشأن التكية الموجودة فى بخارى .

الوثقى التى تربطه بسنة النبى محمد ﷺ ، ومن ثم فقد حفروا له جبا فى أحد أطراف التكية وكان يهبط إليها بواسطة سلم ، وشقوا له طريقا داخله ثم شيدوا له حجرة من الآجر ، ويقال إن هذا البناء شيده سيدنا إلياس بمعونة سيدنا الخضر عليه السلام ، ولكن لم يبق منه أثر قط بعد أن عمر بضع مئين من الزمان ، وقد حفر الشيخ أحمد يسوى موضعا له فى هذا البناء على شكل لحد واتخذ فيه مستقراً له .

إنه يتذكر اللحد فى هذا المكان الضيق ، وكلما تذكره يحك ركبتيه فى صدره حتى ليكاد يثقب بهما صدره ، ومن ثم فإنهم يقولون « سر حلقة سينة ريشان » [١] أى العبد المكلوم الفؤاد وتقول إحدى الروايات إن أحمد يسوى قضى فى هذه الصومعة مائة وعشرين عاما ، وفى رواية أخرى مائة وثلاثة وثلاثين عاما [٢] ، وهناك رواية أخرى تشيع فى مدينة - يسى هذه الأيام وتقول إنه عاش مائة وخمسة وعشرين عاما أى أنه قضى عمره كله فى صومعة العبادة كأصحاب القبور ، وشغل نفسه بالرياضة الروحية والزهادة ومجاهدة النفس [٣] ، وقد أظهر الشيخ يسوى من الكرامات أثناء حياته فى صومعة العبادة ما لا سبيل إلى حصره . وذات يوم ترك الشيخ يسوى أهل الفقر والعرفان فى معبد الوحدة والعزلة وكأنهم فى لحد وهم فى لوعة وظمأ شديدين حتى أصبح من كان فى مجلسه منهم فى حال لا يقر لهم قرار ولكنه نبه حاكم آتا كى يحصل على الماء ، فلما نهض وحصل على الماء بلغ صوت الماء مسامع الشيخ ثم نظر وعاد وهو فى حيرة وانشداه ، وما لبثت أن هبت فى وسط المجلس ريح عاصف تشبه أتون الحمام وهى تلف أرجاء المجلس باللهيب واللظى حتى أصبح كل الفقراء والعارفين فى لجة هذه النار شواء مما أصاب الشيخ « حاكم آتا » بدهشة جعلته ثملا مغشيا عليه مستغرقا فى فكر عميق ، وفى تلك الآونة ظهر الشيخ أحمد يسوى على حين غرة وفى يده قدح ثم غمره فى النار وشرب ما فيه ، ويقول الشيخ « حاكم آتا » الذى تكرع من ماء القدح : إن ماءه أشهى من العسل وأبرد من الثلج ، وبهذه الصورة ابتل صدى من كانوا فى المجلس أجمعين ، ثم أنزل شيخ المشايخ قبضته المباركة فوق النار فخبت جذوتها وانطفأ

---

(١) جواهر الأبرار من أمواج البحار : ص ٨٨ - ٩٠ .

(٢) المصدر السابق : ص ٩٠

(٣) انظر مقالة بعنوان « الخلوة » فى مجلة الشورى عدد مارس سنة ١٩١٤ م

أوراها ، ثم ظهر وعاء كان يعرف بين اليسويين بوعاء العشق « هومة عشق » ، وهم يتفاءلون به ، فإذا تحقق الهدف فإن يد الطالب تبلغ قاع هذا الإناء مهما تكن يده قصيرة وحينئذ تصادف يده حجرا أو قشة أو قذى ، أما إذا لم يتحقق الهدف والمقصد فإن يد الطالب لا تستطيع بلوغ قاعه مهما تكن يده طويلة [١] .

وهناك منقبة أخرى تحكى عن حادثة وقعت بين أحد الحكام ويدعى « قازان خان » والشيخ أحمد يسوى وتقول : نظر « قازان خان » فلم يجد الشيخ أحمد يسوى قد أتى من صلاة الجمعة ، فأرسل له خبرا بذلك مع صفيه المقرب الصوفى « محمد دانشمند زرنوكى » ، وكانت الصلاة قد أقيمت فى ذلك الوقت ، وعندما دخل الصوفى « محمد دانشمند » فى حضرة الشيخ على عجل وهو وجل ، قال الشيخ يسوى : أيها الصوفى محمد تعال والتصق بى ولْنصِلْ معك إلى صلاة الجمعة ، فانصاع الصوفى محمد إلى أمر الشيخ يسوى ، وما لبث أن وجد نفسه واقفا داخل المسجد فى أحد الصفوف فأدى صلاة الجمعة ، وظل الشيخ الصوفى محمد فى حيرته ذاهلا لتلك الواقعة لأنه لم يستطع أن يجد شيخه بين صفوف المصلين ، وجعل يغدو ويروح إلى باب المسجد سبع مرات دون جدوى حتى وقف القيم على المسجد على هذا السربنفسه ، فقال للصوفى : أيها الدرويش ها هنا مصر ، وهذا الجامع هو جامع الأزهر ، أما صديقك الذى تبحث عنه فقد صلى الجمعة ها هنا منذ زمن قليل ، وبعد أن مكث الصوفى محمد فى هذا الموضع أسبوعا ، وجد شيخه وقد اتخذ لنفسه خلوة جديدة فى شق من الأرض ، وأمره الشيخ أن يذهب من فوره ويخبر القوم عما رآه من أمر الشيخ يسوى ، فذهب الصوفى محمد دانشمند وقص على القوم ما حدث واحدة تلو الأخرى ولم يكن المؤذنون قد فرغوا بعد من الصلاة وبعد ذلك أدرك الحاكم قازان خان ومن فى معيته كل ما هو أليق بالشيخ يسوى من عظمة وشموخ [٢] .

لقد كثر أعداء اليسوية المناوئين لهم ولشيخهم أحمد يسوى فى مناطق : سوران [٣]

---

(١) جواهر الأبرار من أمواج البحار : ص ٩١ - ٩٤ هذا ونصادف فى أشعار اليسوية إشارات كثيرة إلى وعاء العشق المشار إليه (ديوان الحكمة : طبعة قازان : ص : ٢٦٢)

(٢) جواهر الأبرار من أمواج البحار : (ص ٩٨ - ١٠٠)

(٣) لا يوجد قط تدوين لهذه المقاطعة فى معجم البلدان ، ولكن يبدو أنها تجاور مدينة « يسى » كما ورد فى المنقبة التى أشرنا إليها آنفا ، ويذكر فى كتاب الشاعر « محمد صالح شيبانى » أنهما مدينتان =

وسبران المتاخمتين لمنطقة « يسى » ، وكلما ذاعت شهرة الشيخ يسوى فى كل حدب وصوب كان هؤلاء الأعداء يزدادون حنقا وغيظا وهم فى حال من الكآبة والأسى . وفى نهاية الأمر سولت لهم أنفسهم فأجمعوا أمرهم واتهموه بالتلصص والسرقة ، فذبحوا ثورا وقطعوه إربا إربا وأحضروه ثم أدخلوه خفية إلى داخل التكية التى يتعبد فيها وتركوه وانصرفوا ولما كان الوقت فى ذلك الحين شديد القيظ فإن المريدين كانوا يقضون أوقاتهم خارج التكية ، ومن ثم لم يستطع واحد منهم قط أن يرى الثور المقطع .

وفى صبيحة اليوم التالى تجمع الناس مبكرين أمام التكية بحجة البحث عن ثورهم المفقود وطلبوا إلى الشيخ أن يبحث لهم عما يريدون داخل التكية ، فرد عليهم الشيخ وخاطب هؤلاء المنافقين قائلا « ادخلوا أيها الكلاب » وما أن دخلوا حتى مُسخوا بحكمة الله على صورة الكلاب وهيئتهم ، وبدأوا يلتهمون الثور المقطع الذى جاءوا به ، أما أصدقاؤه الذين كانوا يشاهدون المنظر من خارج التكية فقد ظلوا فى حال بئيس خائفين وجِليَن وطلبوا إلى الشيخ أن يستغفر الله لهم حتى يتوب عليهم ، وما لبثوا أن تحولوا على الفور إلى هيئة البشر ، ولكن ذيولهم ظلت عالقة فى أجسامهم تذكيراً لهم على سوء فعلتهم ، وظل هذا الذيل ينتقل إلى ذريتهم أجمعين (١) .

= تقعان على مقربة من مدينتى « يسى » وسوران ، وهذا يتفق مع الرواية الواردة فى المنقبة السالفة الذكر (شيبانى نامه - طبعة فامبرى : ص ٤٤٤) ، وتفيد المعلومات التى أوردها E . Reclus أن مقاطعتى سوران وسفران تقعان غرب مدينة « يسى » ، ولكنهما أصبحتا الآن خربتين مهدمتين أخنى عليهما الدهر ، ويكتب E . Reclus عند حديثه عن الآثار القديمة أن إحدى المئذنتن البديعتين قد تهدمت ، وأما الأخرى فقد أصابها الهلاك والدمار

(554. s . Vi. C. universelle Geographie, Reclus. E) .

وأثناء استيلاء الروس على هذه الأماكن مر الرحالة الانجليزى Schuyler بها وتجول فيها ، ومن ثم فإنه قدم معلومات قيمة بشأنها ، وتفيد المعلومات المسهبة التى ذكرها أن هذه الأماكن ظلت آثارا باقية لبناء شاهق عظيم حيث تخربت عدة قلاع مما جعل الناس يفرون هاربين إلى الأطراف الشرقية فى السنوات التى سيطر الروس فيها على تلك البقاع ، ويذكر هذا الرحالة كذلك أن مسجدا عظيما مشيدا من الآجر قد تصدع وتهدم ، كما أن مئذنتيه السامقتين أصابهما الهدم والتخريب على يد الروس ، ولم يعد يرى أى أثر باق من أساس هاتين المئذنتين (ترجمة تركستان سياحتنامه سى Schuyler ص ٩٠) ويدون ujlavl الذى عاين وشاهد مقاطعة سوران أن هناك قلعة باقية قريبة من هذه المقاطعة ، كما توجد بعض الأماكن الأثرية القديمة (Uifaliv .le syr - daria . sy7) .

(١) يدون مؤلف كتاب « جواهر الأبرار من أمواج البحار : ص ١٠١ ، ١٠٢ » هذه المنقبة والكرامة على أنها عرف باق من آثار الذكرى ويقول : إن كل من أراد استخراج الروح الشريرة من المخلصين فإنه =

هذا ورغم ما يعانيه هؤلاء المعاندون من قسوة الضربات المعنوية التى لحقت بهم ، فإنهم لم يتوانوا قط فى إلحاق كل صنوف العنت والمشقة بالشيخ أحمد يسوى .

وكان للشيخ يسوى غلام يدعى « إبراهيم » يمتلك حصانا جميلا وكان يردد دائما : إذا خبرنى أحد بوفاة طفلى [(١)] فلأهبنَّ له هذا الحصان شكرا له وعرفانا ، فسمع الناس بهذا ، وذات يوم عثروا على الأمير إبراهيم يغط فى نوم عميق فى قعر جذع شجرة فذبحوا رأسه ولفوها فى لفافة من القماش وجاءوا بها وتركوها أمام الشيخ ، فقال الشيخ لمن أحضروه سائلا من هذا ؟ فقالوا له هذه هدية من بواكير فاكهة الشمام الغضة الندية أحضرناها إليك ، ومع أن الشيخ قد أدرك فعلتهم فإنه قدم الحصان هدية للقاتل وزوجه ابنته ، ومن ثم فلا بقاء للمطالبة بالدية أو الثأر من القاتل ومحو العداوة والبغضاء ، وتفيد رواية « جواهر الأبرار » أن العطار « صاحب منطق الطير » قد ذكر طرفا من هذه القصة فى كتابه ، ولهذا فإنه يرى الآن فى كل عام أن الدم ينساب ويجرى فى مكان القتل الذى حدث تحت تلك الشجرة ، ويعتقد مريدو الشيخ يسوى فى بركة هذا الدم حيث يأخذونه ليطببوا به كثيرا من العلل والأدواء فتشفى بإذن الله تعالى [(٢)] .

= يضحى بثور قربانا فى ليلة الجمعة لدفع البلاء ورفع الآفة والداء وقضاء الحاجات ، ثم يشعل شمع العسل والبخور وماء الورد من أجل الخلوة وحلقات الذكر والأرواح الطيبة ثم يهيئ نفسه ويعدها من أجل إحياء الليل مستعينا بقراءة أوراد أهل الإرشاد من اليسويين وما يلبث أن يحقق ما يصبو إليه ويستجيب الله مناجاته (ص ١٠٢) ونصادف فى « ولايت نامه سى » لحاجى بكتاش ولى ذكرا لهذه المنقبة ولكن أصابها بعض التغيير والتبديل .

لقد اجتمع نفر من الناس وتآمروا رغبة منهم فى إلحاق الضر والأذى بالشيخ أحمد يسوى حيث كان ، وأوغر صدورهم وآثار حقدهم تلك المنزلة والمكانة التى تبوأها بين الناس ، فقام واحد من بينهم وذبح ثورا وترك أرجله فى المذبح ثم سلخوا جلده وعلقوه فى مطبخ الشيخ يسوى ، ثم ذهب أرباب النفاق فى اليوم التالى إلى الحاكم يشكون له ما حدث ، وفتشوا فى المنازل كلها كى يعثروا على الثور ، وأرادوا رؤية مطبخ الشيخ يسوى ومعهم برهان آكد يدل على آثار دم الثور وظلوا فى حيرة مشدوهين لهذا الاتهام الباطل والحجة الواهية ، ولكن الشيخ يسوى أدرك الأمر من أول وهلة ببصيرته الباطنة ، فأذن لهم بالدخول حيث وجدوا الثور فى المطبخ ، وهكذا نالوا أربهم وبلغوا بغيتهم ، ولكن سرعان ما تجلت كرامة الشيخ يسوى فمسخت وجوه المفترين وصاروا كلابا أكلوا لحم الثور (نقلا عن النسخة المخطوطة لولايت نامه) .

(١) كان قصد الشيخ من هذا إتباع السنة النبوية الشريفة ، لأنه لم يعش للرسول ﷺ أولاد من الذكور .

(٢) جواهر الأبرار من أمواج البحار (ص ١٠٣ - ١٠٥) ولكننا لا نستطيع أن نجد هذه الحكاية كذلك فى منطق الطير لفريد الدين العطار النيسابورى الذى كان يطوف بالتركستان وهو ينشد هذين البيتين =

هذا وتوجد بين صوفية اليسوية كثير من الأعراف والعادات والتقاليد التى تخص الشيخ أحمد يسوى .

١١- كرامات الشيخ أحمد يسوى بعد وفاته :-

قضى الشيخ أحمد يسوى ردحا طويلا من عمره فى صومعة التعبد والزهادة والرياضة الروحية ، وبعد وفاته ظهرت له كرامات كثيرة ، ونستطيع أن نصادف عدداً لا يحصى من هذه الكرامات متناثرة بين ثنايا كتب المناقب ، ومنها على سبيل المثال لا الحصر : المسجد والمقبرة اللذان شيدهما « تيمورلنك » فوق قبر الشيخ أحمد يسوى ، ويعد هذا - حسب ما ورد فى كتب المناقب القديمة - أثرا من كرامات الشيخ يسوى . هذا ويسجل كتاب رسالة التواريخ البلغارية هذه الكرامة على النحو التالى : « لقد عقد الأمير تيمور النية فى نهاية الأمر على أن يذهب فى معية الخضر عليه السلام إلى بخارى ، ومر فى طريقه بالتركستان ثم دخل الشيخ التركستانى أحمد يسوى من أجل رؤية الأمير تيمور وقال له : أيها البطل أسرع بالذهاب إلى بخارى وإن شاء الله ستكون منية الملك هنالك على يديك ، وإذا ما أصابك شئ فإنه لا محالة حتمى واقع ينتظرك » .

ويحكى كتاب « جواهر الأبرار » كذلك عن كرامة للشيخ أحمد يسوى فى حق القصر السلطانى فيقول : ذهب « الشيخ سعيد منصور آتا » وهو من مؤلفى خلفاء اليسوية إلى التركستان ومنها إلى مدينة « يسى » لزيارة قبر الشيخ يسوى ، وهذا معناه أنه سيلتقى به ، وأثناء اللقاء قال الشيخ يسوى : إن سلطان جغتاء ويقصد به بابر اوغلو همايون سلطان سمرقند - يريد إحكام قبضته على سمرقند لتصبح هذه الديار فى حوزته ، ولكن الأرواح الطيبة ليست راضية عنه وستحوله صوب بلاد الهند ، ومن ثم فخذ راية أو علامة من قبرنا وأحضره حتى تحرز فى هذه المنطقة نصرا مبينا . فامتثل السيد منصور لأمر الشيخ وأخذ الراية واتجه بها صوب مدينة « قابيل » حيث مقر

= من الشعر :

كوفه ورى تاخراسان كشته أم سيحون وجيجونش رابيريده
ملك هندستان وتركستان زمين رفته جون أهل خطا ازسرى جين

والمعنى : تجولت فى الكوفة والرى وخراسان - وطويت سيحونها وجيجونها فى ذاك الزمان ورحل ملك الهند وبلاد التركستان - من ناحية الصين مثل أهل الخطا .

الحكومة والسلطنة ، وفى حقيقة الأمر فقد كان السلطان يريد استئصال شأفة الجنكيزيين ويستولى على مدينة سمرقند حيث يوجد قبر جده تيمور ، ثم التقى هاندال ميرزا شقيق السلطان بالسلطان منصور فى مدينة قابيل وأدرك عظمة هذا الشيخ وسمو منزلته ، ومن ثم فقد أصبح مريدا له ، وعندما ذهب شقيق السلطان من مقر السلطنة قص عليه ما حدث بينه وبين الشيخ ، ثم رأى السلطان فى منامه واقعة عجيبة تشير إلى ما قاله أخوه ، وبناء على هذه الرؤيا دعا الشيخ سيد منصور فجاء مصطحبا معه الراية التى أعطاها له الشيخ أحمد يسوى ، واستقبله السلطان وأقاموا حلقة للذكر أنشدوا فيها حكما وأذكاراً لأقطاب صوفية تركستان وأصبح المستمعون لهذا الذكر فى نشوة صوفية ووجد عظيم ، ولما انفض مجلس الذكر قال الشيخ سيد منصور للسلطان : إن أولياء الله فيما وراء النهر يزفون إليك بشرى فتح بلاد الهند ، وقد بعث بهم الشيخ أحمد يسوى من أجل نصرتك وشد أزرك فتفضل بالقبول ، وسر السلطان كثيرا لهذه البشرى التى بشر بها ، وجيش جيشا راجلا إلى بلاد الهند ففتحها واستولى عليها [1] ، وبهذه الصورة أظهر الشيخ أحمد يسوى كرامة أخرى تعد من عظيم كراماته . وينقل مؤلف جواهر الأبرار عن الشيخ « سيد منصور آتا » حيث يقص عن كرامة أخرى للشيخ أحمد يسوى يقول فيها ما فحواه : « عندما رأى سيد منصور الشيخ يسوى أول مرة فى صومعة العبادة أخذته الحيرة والدهشة ، إذ كيف يتحمل الشيخ العيش فى هذا المكان الضيق سنين عددا ، ولكنه عاد على حين غرة وتوجه تلقاء صومعة الشيخ بنفسه وراقبه من كثب ، ثم جعل يُديم النظر إلى الصومعة بعد أن ساورته بعض الشكوك والريب فوجد أن أحد طرفى الصومعة فى الشرق وطرفها الآخر فى الغرب ، وحينئذ أدرك عن وعى

---

(١) يذكر صاحب « جواهر الأبرار من أمواج البحار » (ص ٣٠٨ – ٣١٤) أنه عندما فقد السلطان همايون سلطنته وعرشه التجأ إلى منازل الصفويين ليحتمى فيها واستطاع أخوه « كامران ميرزا » بمساعدتهم أن يفتح مدينة « قابيل » (٩٥٢هـ – ١٤٤٨ – ١٩٤٩ م) ، ثم عقد العزم فشد الرحال إلى فتح بلاد الهند سنة ٩٦١هـ – ١٥٥٣ – ١٥٥٤م (انظر : ملا عبد الحميد لاهورى : بادشاه نامه : ج ١ – ص ٦٤ ، ٦٥) .

وإذا كان (هانيدال ميرزا) قد انتقل إلى جوار ربه سنة ٩٥٨هـ – ١٥٥١ ، ١٥٥م (منتخبات تواريخ يداوونى ج ١ : ص ٤٥٤) فإنه قد التقى بكل من « سيد منصور وهانيدال ميرزا مع همايون شاه فى مدينة قابيل ، وعلى كل حال فقد كان هذا اللقاء أمراً حتميا فيما بين أعوام ١٥٤٥ – ١٥٥١ ، وفى حقيقة الأمر فإن الأخبار المسهبة التى وردت فى جواهر الأبرار والمتصلة بحياة منصور آتا تقوى وتعضد ما ذهبنا إليه .

ويقين خطأ فكرته الأولى التى غلبت عليه ، وتعلم فى هذه المرة ما كان يجهله من قبل وهو أن الحق سبحانه وتعالى ما كان ليذر عباده المقربين فى ضائقة قط فى أى وقت من الأوقات ، وأن مكانا ضيقا ذرعه بضعة أذرع هو أرحب وأفسح من الدنيا كلها (١) .

يقول الرحالة الانجليزى Schuyler - إبان رحلته التى طوف فيها ببلاد التركستان بُعيد استيلاء الروس عليها - إنه مر بمدينة « يسى » ودون كرامة أخرى من مناقب الشيخ أحمد يسوى ذاعت وشاعت بين طوائف الشعب يقول فيها « صعد أحمد يسوى مئذنة مسجد « حضرت » فى حياته ، ثم خلع عمامته البيضاء من فوق رأسه حتى يتسنى له الظهور للناس، ومن ثم فإن أهل المدينة قد فهموا من هذا أن الروس قد تخلوا عما قريب على ما سيطروا عليه من المدينة ، واعتمد الناس على ذلك ولم يظهروا مقاومة قط فى الذود عن بلادهم ضد الروس (٢) ، ومع كل هذا فإن هذا الرحالة عينه يذكر أن هذا المسجد المشار إليه يعد من أقدس المساجد الموجودة فى وسط آسيا كلها ، ويضيف الرحالة قائلا : إن العلماء والأهالى اجتمعوا على مقربة من ساحة المسجد قبيل استيلاء الروس على مدينتهم، وتضرعوا إلى الحق سبحانه وتعالى أن يدفع عنهم هذا العدو الآثم الذى أقلقهم وأقض مضجعهم » (٣) .

وهناك منقبة أخرى مماثلة لما سبق وهى منقبة « نوكاى » المشهورة والتى تقول « إن ايديكو » يبدو أنه من سلالة الشيخ أحمد يسوى وهو من أبطال الشعب القدماء فى التركستان (٤) .

وفى منقبة « صادق بوركا » التى نشرها « شو » Show نراه يتحدث عن الطقوس والشعائر التى كانت تقام عند قبر سلطان خوجه أحمد يسوى .

---

(١) انظر الترجمة التركية لكتاب Schuyl تركستان سياحتنامه سى : ص ٩٧ .

(٢) المصدر السابق : ص ٩٧ .

(٣) انظر : مادة أحمد يسوى فى دائرة المعارف الإسلامية التى كتبها ميلورنسكى ، وراجع كذلك منقبة « ايديكو » التى جمعها رادلوف Radlaf مع مناقب أخرى مثل : بارابا ، طوبولق ، توغم تتارلرى « نماذج الأدب الشعبى الخاص بالجذور التركية » .

(٤) شوَ Show : « الصورة الوصفية للغة التركية كما يتحدث بها فى شرق التركستان » ، وانظر : جيرنارد : جورنال Asiatique ج ١٥ العدد التاسع . وانظر مقالته المسماة منقبة صادق بوركا (ص ١٤) وقد حازت هذه الأسطورة شهرة واسعة بين طوائف الشعب فى شرق التركستان .

هذا وتوجد كثير من المناقب التى تتحدث عن كرامات الشيخ يسوى والتى ظهرت إما فى حياته أو بعد وفاته ، وهذه المناقب لم تكن شائعة أول الأمر وسط آسيا أو بين القرغيز وأتراك الشمال فحسب ، ولكنها كانت ذات نفوذ أخلاقى عميق الأثر شاع وانتشر فى أقاليم الترك طرا، ونستطيع أن ندرك بصورة واضحة نشأة وماهية تلك المناقب التى أظهرت كرامات الشيخ يسوى بعد أن وافته المنية .

١٢- خلفاء الشيخ أحمد يسوى فى (القبجاق)

حاز الشيخ أحمد يسوى منذ زمن موغل فى القدم شهرة عظيمة بين أتراك القبجاق « حيث نشأ أقدم شيوخ التصوف المنتسبين إليه إما عن طريق مباشر أو غير مباشر ، ومن هؤلاء : الشيخ حسام الدين ، الشيخ شرف الدين ١٥٨٤ - ١٥٨٨م (رسالة تواريخ بلغارية) ونستطيع أن ندرك فى سهولة ويسر من فحوى هذه الرسالة أنه هو الذى قام بوضعها سنة ٩٩٢ - ١٥٨٤ - ١٥٨٨م ، وهى أثر نفيس فى مناقب المتصوفة فضلا عن قيمته التاريخية ، ويذكر هذا الأثر كذلك زمرة من شيوخ وخلفاء الشيخ أحمد يسوى ، وممن ورد ذكرهم فى هذه الرسالة : الشيخ بن آبراش بن آبراش وهو من أقدم شيوخ « قازاق » وينتسب إلى الطريقة الجهْرية ويعد من تلامذة الشيخ أحمد يسوى الذين أرسلوا بإشارة من الشيخ إلى أرجاء البلغار .

كما ذاعت شهرة الشيخ « آداى جارميش » على طول نهر « بورى » ، وكذلك الشيخ « أرش محمد طوق محمد اوغلو » الذى كان مريدا للشيخ « بيراش » الصوفى ، وبعد أن تولى مشيخة التصوف سبعة وثلاثين عاما ، التف حوله زمرة من الدراويش والمتصوفة من كل حدب وصوب ، ثم ما لبث أن ذاعت شهرته بلقب « شيخ بابا » ، وعندما قضى النائب المشهور للطريقة الجهْرية فى شمال التركستان نحبه ، ظلت هذه المنطقة دون مرشد لها مدة عشرين عاما كاملة ، حتى أنه لم يبق فيها شخص واحد قط على دراية بآداب السلوك وأعراف التصوف ، وفى تلك الآونة كان يوجد فى مدينة « بركند » شيخ يدعى « هداية الله » وهو مريد المريدين للشيخ أحمد يسوى والذى كان موجودا على رأس الطريقة الجهْرية آنذاك . وكان الشيخ « إدريس ذو المحمد اوغلو » ينتسب الى مدينة « تربردى جالليس » التابعة لإقليم « بلغار » ، ثم ارتحل بعد ذلك إلى مدينة « يركند » حيث ظل على مقربة من هذا الشيخ ملازما له مدة خمسة عشر عاما ، ولم تمض على وفاة الشيخ الصوفى « أش محمد » عشرون عاما حتى عجل الشيخ هداية

الله بإرسال الشيخ « إدريس » إلى أرجاء إقليم البلغار ، وكان الشيخ « قازانلى قاسم إبراهيم اوغلو » أحد خلفائه ومريديه كما كان يتزعم طريقة آق دل « ومقرها فى ساحة » « باى جورا جرميشى » ، ويوجد قبره بجوار قبر الشيخ « أمير كلال » أحد مريدى الشيخ أحمد يسوى .

وبعد هذا التوضيح المختصر ، يتبين لنا بجلاء أتم المنزلة السامقة التى تبوأها الشيخ أحمد يسوى بين طوائف الشعب التركى فى الشمال (١) . هذا ويتوجب علينا أن نضيف ما يأتى ذكره حتى نشرح بإسهاب مكانة الشيخ أحمد يسوى وأهمية بين أتراك الشمال فنقول : « إن هذه المناقب قد تناقلتها الألسنة وشاعت بين الناس وعرفت لأول مرة بين الأتراك الذين يقطنون حول جداول المياه وينسبونها إلى الشيخ أحمد يسوى (٢) ويردونها إليه » .

وإذا كنا نملك معلومات جد قليلة بشأن خلفاء الشيخ أحمد يسوى الذين انتقلوا من بين قبائل القرغيز والقازاق ثم انتشروا بعد ذلك حتى بلغوا حدود عشائر (ايديل) ، فإن الوثائق الباقية من العصور القديمة تخص تلك المناطق وتشير إليها ، وترفض وجود تلك الأقوام ، وإذا فرضنا عدم وجود تلك الأقوام ، فإننا نملك فى حوزتنا قدرا كافيا

---

(١) رسالة تواريخ بلغارية : ص٢٢ - ٢٤ إن هذا الأثر الذى قرئ كثيرا بين أتراك الشمال منذ زمن قديم ليس به قيمة تاريخية كبيرة : انظر ثبت المراجع .

(٢) حل الشيخ أحمد يسوى ذات يوم ضيفا على إحدى قرى التركستان على حدود الخطا ولما كان الجو قائظا فقد امتطى الشيخ حماراً ، ثم ما لبث أن حل به التعب بعد أن قطع مسافة طويلة ، وتصادف أن زوجة أحد الفلاحين كانت على وشك أن تضع طفلا فى المنزل الذى حل فيه الشيخ ضيفا ، ومن ثم التمس الفلاح الدعاء المبارك من الشيخ وكتب الدعاء فى ورقة وربطها حول خصر امرأته وسرعان ما تحقق له ما يريد ، وسر الفلاح كثيرا لأن امرأته قدتخلصت مما هى فيه ، ثم أغلى الشاى وأحضره ، وعندما شرب الشيخ الشاى حاراً تصبب عرقا وزال ما به من تعب ، ومن ثم أصبح هذا شيئا شافيا يستطب الناس به فاسقوا منه مرضاكم وليجدوا فيه شفاء بإذن الله ، ثم دعا قائلا : وليكن هذا الدواء ذا سيرورة بين الناس رائجا بينهم حتى يوم القيامة » ، وهكذا أصبح الشاى حسب الأعراف والتقاليد مستخدما بين الترك منذ ذلك الحين جالبا للشفاء لكل من شربه (عبد القيوم ناصرى : فواكه الجلسا : ص ٦٥٨ طبقة جامعة قازان : ١٨٨٤م) ، وعبد القيوم ناصرى هذا ينتسب إلى مدينة يسى الواقعة فى الطرف الشرقى من مدينة « كاشغر » ، وقد وافت المنية الشيخ أحمد يسوى سنة ٣٦٩هـ ، وإذا كان هنالك من يزعمون بإيراد معلومات جغرافية وتاريخية ، فإنها فى واقع الأمر لا تلمس إيضاحا ذا قيمة علمية على الإطلاق .

من المعلومات يؤكد على وجود كرامات ومناقب مريدى الشيخ أحمد يسوى بين عشائر وقبائل « الايديل » بيد أن شرائط الإيمان وعلاماته التى انتشرت كثيرا فى تلك الأنحاء لم تكن سوى آثار أدبية بسيطة عامة غير متعمقة .

وإذا كنا قد بينا المنزلة التى تبوأها الشيخ يسوى بين طوائف الشعب قاطبة ، فإن الشيخ الشهير « حاكم آتا » قد أبان فى كتابه عن طائفة من المناقب والمكرمات التى تخص مريدى اليسوية والتى انتشرت بدورها منذ زمن قديم فى تلك المناطق والأرجاء (١) .

١٣- خلفاء الشيخ يسوى فى ديار الروم :

تفيد الأعراف والتقاليد أن التأثير الأخلاقى والمعنوى للشيخ أحمد يسوى قد استمر فى الروملى وآسيا الصغرى وآذربيجان ، وخلاصة القول فإن هذا التأثير قد دام ردحا طويلا بين أتراك الغرب ، وهناك كثير من الدراويش ممن يزعمون الانتساب إليه لم يتوانوا قط فى أن يولوا وجوههم شطر بلاد الروم تدريجيا ، وإن الرحالة « اوليا جلبى » الذى طوف بمختلف البقاع والأصقاع قد زار مجموعة من مقابر الدراويش والأولياء المنتسبين

---

(١) زكى وليدى : تورك تنار تاريخى : ص ٦٢ : *هذا وقد انتشرت شرائط الإيمان تلك بين أتراك* الشمال ، أما ألف باء هذه الشرائط فهى أدعية الصلاة وهو أثر يوضح فى صورة مبسطة شرائط الإيمان والإسلام، ويرد فى آخر جزء منه سؤال عن « المذهب » ، ثم يورد هذا التساؤل والرد عليه على النحو التالى : من أى سلسلة أنت ؟ الرد : أنا من سلسلة الشيخ أحمد يسوى ، كم رقم هذه السلسلة ؟ الرد : الرابعة وما تسلسلها ؟ الرد : أولا : الشيخ أحمد يسوى : ثانيا : عبد الخالق جوجدوانى . ثالثا : شيخ نجم الدين كبرى : رابعا : سلسلة أبو الحسن عشق . (طبعة جامعة قازان سنة ١٩٠١ - ص ٢٠) .

هذا وقد كتب شمس الدين محمد « منظومات شعرية خاصة بالشعب فى هذا الضرب ، ويذكر نور محمد الطاهر » فى أثره الصغير المسمى « ايمان القروى » هذه الأشعار ، إذ نجد فيه بعض المصاريع الشعرية التى تبين بجلاء الشهرة التى حازها الشيخ أحمد يسوى بين أتراك الشمال (طبعة جامعة قازان : سنة ١٩٠٣ : ص ١٢) .

ومن هذه المصاريع على سبيل المثال :

بوسوزلرك كوبيسى   اوليا لراولوكيسى
أحمد يسوى سوزى   آكى سون الله سن

المعنى : إن المتفوه بهذه الألفاظ - هو عظيم الأولياء
إنه كلام أحمد يسوى - وأنت بالله تحبه حبا جما

إلى الشيخ أحمد يسوى ، ثم يقص ما رآه عن هذه المقابر كل على حدة فيقول « إن قبر » آوشار بابا موجود فى منطقة نياز آباد [١] ، كما أن « بيرد دده » مدفون فى « مرزيفون » وتكيته موجودة فيها كذلك [٢] ، كما أن للشيخ الشهير « آق يازيلى » تكية عظيمة ومناقب وكرامات موجودة فى صحراء « بات اوه » على شاطئ البحر الأسود [٣] .

وأن « قيديملى بابا سلطان » مدفون فى « آده تده » الكائنة على طريـــق فيليبه Filibe[٤] ، أما « جيكلى بابا » فمدفون هو الآخر فى مدينة « بورصة » [٥] .

---

(١) أولياجلبى سياحتنامه : ج ٢ : ص ٢٩٣

(٢) وفد « تركى توركان » بإذن من الشيخ أحمد يسوى إلى الروم قادما من خراسان واستوطن أرضا تطل على المدينة وتقع شمال مدينة ، مرزيفون ، وكان ينام فى حمامات « جاهيجه » حتى أصبح عارفا بالله مجذوبا للعشق الصوفى ، وله مناقب وكرامات كثيرة ، وكانت عتبة داره مزينة بالقباب العظيمة ، أما ساحته فكانت مزدانة هى الأخرى بالمطبخ وحجرات الدراويش ، وكان يحل عليه كل ليله مائتا رجل ضيوفا ، ثم يذهبون إلى حال سبيلهم ، وقد يزيد عدد هؤلاء الدراويش على مائتين وكانوا حاسرى الرأس (أوليا جلبى : ج ٢ : ص ٣٩٨) .

(٣) بورك توركان ، هو من خلفاء الشيخ أحمد يسوى ، وهو من أجدادنا العظام فى كل من بلخ وبخارى وخراسان ، وقد وفد آق يازيلى إلى بورصة بصحبة حاجى بكتاش ولى ، ثم أذن له بدخول ديار الروم بعد فتح القسطنطينية وأصبح صاحب عمود فيها (اوليا جلى ج ٣ : ص ٣٤٩) ، ويذكر اوليا جلى فى الصحف التالية بعد ذلك تفصيلات مسهبة حول مناقب وكرامات الشيخ « آق يازيلى » وعن تكيته الصوفية .

أما البكتاشية فهم يعدون الشيخ « آق يازيلى » واحد منهم طبقا لأعرافهم وتقاليدهم ، هذا وتوجد ترجمة عن حياته بين البكتاشية كما هو الشأن بخصوص « قيزيل ولى السلطان (نسخة خاصة موجودة فى مكتبتنا) . هذا ونجد فى كول بنكه » ترجمتين منفصليتن متعلقتين باسم الشيخ « آق يازيلى » وقد وردتا فى إحدى رسائل البكتاشية الأخرى (نسخة موجودة فى مكتبة المرحوم هاشم باشا) .

(٤) وفد « قيد يملى بابا سلطان » إلى بلاد الروم بإذن من الشيخ أحمد يسوى ، وقبره فى موضع مرتفع من الأرض ، وهو عبد صوفى عارف بالله ، وقد قبل خلعة الفقر من حاجى بكتاش ولى ، وأصبح فى مأمنه على قمة الجبل فوق سجادة القلعة ، وظل على هذه الحال سبع سنين يفتديه ألوف الناس بنفوسهم وأرواحهم : (أوليا جلبى : ج ٣ : ص٢٧٧ - ٣٧٨) .

(٥) هو من فقراء اليسوية ينحدر نسله من سلالة « جيرى حسن » من مدينة آذربيجان ، وكان فارسا يصطاد البقر الوحشى فى الجبال العظيمة (اوليا جلبى : ج ٢ : ص ١٧) وكان يصحب السلطان اورخان ويخرج معه فى غزواته وهو من مريدى الشيخ « بابا الياس » ، منتسبا إلى طريقة الشيخ أبى الوفا البغدادى (كولدست رياض عرفان : ص ٢٢٠) أما الشقائق النعمانية فتورد معلومات تبين أن « جيجكلى بابا » من مريدى الشيخ « بابا الياس » كذلك (شقائق ترجمة سى : ص ٣١ - ٣٣) (تاج التواريخ . ج ٢ : ص ٤٠٦ .

=

أما « آبدال موسى »[1] فإنه مدفون فى « اون قابان » .

كما كان « خروس دده »[2] من خلفاء الشيخ أحمد يسوى ، وهناك طائفة أخرى

= هذا يؤيد المستشرق هامر Hammer المعلومات التى وردت فى الشقائق (ج ١ ، ص ١٦٠) وأصبح جيجيكلى بابا بعد ذلك من مشاهير الزهاد ، ويذكرنا دائما بالزاهد « آهو بوش » (جهان كشا : الجوينى : ج ٢ : ص ١٠) .

(١) هو من فقراء اليسوية ، وفد إلى ديار الروم بصحبة « حاجى بكتاش ، وقد أظهر كرامات كثيرة متعددة (أوليا جلى : ج ٢ : ص ٤٦) أما آبدال بابا فكان هو الآخر معاصرا « لجيكلى بابا » (ترجمة الشقائق ص ٣٣) ، وهناك معلومات تذكرها الشقائق وكذلك : (تاج التواريخ : ج ١٢ : ص : ٤٠٧) ، وترجمة هامر (ج ١ : ص ١٦١) وكلها مطابقة لما جاء فى الشقائق وفى أعراف وتقاليد البكتاشية يوجد اثنا عشر مقاما صوفيا ، ويعد الشيخ « آبا قجى شاه آبدال موسى سلطان » هو المقام الحادى والعشرون من هذه المقامات (رسالة بكتاشية : نسخة مخطوطة بمكتبتنا الخاصة) وقد كتب شعراء البكتاشية تحت هذا التأثير عدة منظومات صوفية إلهية فى شأن « آبدال موسى » ، وكل منظومة تستهل بمصراع غاضب لحسين آبدال موسى » (مجموعة أشعار البكتاشية الموجودة فى مكتبتنا الخاصة) أما قايغوسر سلطان « الذى ينسبه البكتاشية الى أنفسهم فقد توجه تلقاء تكية آبدال موسى » ونال فى ظله وكنفه أصول وقواعد الهداية والإرشاد .

هذا وتروى مناقب وكرامات قايغوسز سلطان على نحو رحب واسع (مناقب قايغوسز سلطان : نسخة مخطوطة فى مكتبتنا الخاصة) ونستطيع الادعاء أن هناك بعض الحقائق التاريخية لا تتفق مع ما ذهبت اليه أعراف وتقاليد البكتاشية : انظر : (عاشق باشا زاده تاريخى : ص ٢٠٥) حتى يتسنى لك الوقوف على العلاقة الخاصة بين حاجى بكتاش وأبدال موسى .

وللاستزادة بمعلومات أوفر عن الشيخ أبدال موسى : انظر (دائرة معارف الأدب الشعبى : مادة : آبدال موسى : محمد فؤاد كوبريلى : استانبول سنة ١٩٣٥ : ص ٦٠ - ٦٤) وإن الملزمة التى تسنى لنا إصدارها فى هذه الدائرة والخاصة بمادة آبدال موسى ظلت ناقصة غير تامة ، ثم نشرت المادة بغير ذلك كاملة بواسطتنا معتمدين فيها على مسودات فؤاد كوبريلى (انظر : منتخبات من كوبريلى : استانبول : سنة ١٩٧٢ : إعداد : دكتور : أورخان فؤاد كوبريلى) وقد تضمنت الطبعة الثانية من الكتاب الملاحظات وثبت المراجع الخاصة بهذه المادة العلمية (الأستاذ : محمد فؤاد كوبريلى : آبدال موسى : الثقافة التركية : انقرة : ١٩٧٣ ج ١١ ، ص ١٩٨ - ٢٠٧) .

(٢) هو من دراويش جدنا « تورك توركان » الشيخ أحمد يسوى ، قدم خراسان فى معية حاجى بكتاش ولى وأصبح « بيرفانى » . وعندما دخل مع الفاتح استانبول ذبح بين الجنود ديكا أربعا وعشرين مرة فى أربع وعشرين ساعة ثم قال بعد ذلك « قوموا يا غافلين ، من أجل ذلك أطلق عليه الغزاة المسلمون (خروس دده) اوليا جلبى - المصدر السابق : ج ١ : ص ١٠٠) .

من شيوخ الشيخ أحمد يسوى ومريديه ذكرهم أوليا جلبى ومنهم : المؤرخ « عالى » الذى كان من بين شيوخ عصر السلطان « اورخان » وبعد أن أصبح من خلفاء الشيخ أحمد يسوى شد رحاله الى ديار الروم بعد عام ٦٠٠هـ (١٢٠٣ - ١٢٠٤) م ، ثم استقر به المقام فى منطقة متاخمة لمقاطعة « بوزوق » حيث شيد تكية مشهورة باسم « تكية عثمان بابا » ، هذا ويذكر « اميرجين » اسم عثمان هذا [1] .

ويفصل أوليا جلبى القول عن أولاد الشيخ أحمد يسوى فى مواضع متباينة من كتابه ، ثم يتحدث عن خليفتين من خلفائه وفدا إلى بلاد الروم وشيدا تكيتين وقبرين :

أحدهما جاء من وادى « آريق » ، ويمم وجهه صوب الشمال ، وهناك تكية الشيخ « نصرت » التى نجدها فى صحراء « زيله » بعد « جامبلى بل عاشق » ، وهذا الشيخ خراسانى من خلفاء اليسوية ، ولكنه وفد إلى هنا بأمر من الشيخ أحمد يسوى ويذكر اوليا جلبى : أن دراويش هذه التكية بلغوا سبعين درويشا ، وأن كثيرا من المحيطين بالتكية يعتقدون فى هذا الشيخ ويؤمنون بكراماته ، ويقال إنه توجد أمام التكية شجرة توت قديمة يستخدم الناس ثمارها دواء من علة الحمى (سياحتنامه : ج ٣ - ص ٢٣٨) .

---

(١) كنه الأخبار لعالى (ج ٧ - ص ٥٨ - ٦١) وفد هذا الشيخ إلى ديار الروم بإشارات أخلاقية صوفية من صوفية خراسان ، وكان قبره محط أنظار ديار الروم ، وعندما جاء أمير الصين إلى عثمان خان رأى فيه مناقب وكرامات كما هو الشأن عند غيره من الأولياء والعارفين ، وقد قدمه أبواه ليكون فى خدمة الشيخ أحمد يسوى وفاء لنذر نذراه على نفسيهما ، ولما توجه إلى الشيخ وجد عنبا غضا فى منتصف فصل الشتاء فأحضره إلى شيخه إظهارا للكرامات ، وفى نهاية الأمر وفد إلى هذا الشيخ طائفة من تجار الصين وتضرعوا إليه أن يمد لهم يد العون للقضاء على تنين ضخم ظهر فى بلدهم ، فما لبث الشيخ أن أرسل عثمان « وهو مازال طفلا غريرا إلى بلادهم وقد تمنطق بسيف خشبى حول خصره وقتل التنين ، وبعد ذلك خلعوا على عثمان هذا لقب « أمير الصين » ثم أرسله الشيخ يسوى إلى بلاد الروم ، وهنالك جعل يدعو الناس ويرشدهم إلى دين الإسلام الحق ، وهناك تشابه كبير بين مناقب « عالى » وبين مناقب البكتاشية ، ولكن هذه المنقبة لا وجود لها فى كتب الولاية ، ويؤكد عثمان بابا أنه سمع هذه الكرامة سنة ٩٠٥ - ١٥٩٦ - ١٥٩٧م من الشيخ « عمدة الماجين » عندما كان عثمان هذا موظفا فى إقليم « بوزوق » . ويضيف اولياجلبى كذلك أنه دفن فى مقاطعة « حسين اووا » ، وهى تابع من توابع إقليم بوزوق ، وخلع عليه أمير الصين لقب (عثمان) بسبب قتله للتنين الذى كان موجودا ببلاد الصين بسيفه الخشبى ، ويقول أوليا جلبى : إن عالى كان هو الخليفة السابع للشيخ أحمد يسوى (سياحتنامه : ج ٣ : ص : ٢٣٧) .

ثانيهما : الشيخ « جاجكاج دده » صاحب التكية الكائنة فى (طوقات) ، وتقع على جبل صغير يطل على أطراف المدينة ، وعندما زارها « أوليا جلى » فى هذه الآونة وسار فى مكانها وجد أن مشيدها هو « جاجكاج » وهو درويش صوفى قانع قابع فى صومعته ، ومن مريدى اليسوية ، وقد وفد إلى هذه المحلة بأمر من الشيخ أحمد يسوى ، وكانت تبدو عليه صفات المهابة والجلال ، ولما كان يشبه التنين الضخم فقد سمى باسم « جاجكاج » (المصدر السابق : ج ٣ : ص ٦٠ - ٦٧) .

١٤- أعراف وتقاليد البكتاشية :-

إننا لندرك بصورة جلية واضحة ما فصله « أوليا جلى » فى كتابه حيث قال إن هناك طائفة كبيرة من الدراويش والصوفية المنتسبين إلى الشيخ أحمد يسوى قد وفدوا وانتشروا بين أتراك الغرب منذ زمن قديم ، ويؤكد كذلك أن السبب فى تشكيل مناقب البكتاشية ، هو ما ورد بخصوص ، حاجى بكتاش ولى وأحمد يسوى قبل القرن العاشر الميلادى ، وهناك روايات تقول بأن حاجى بكتاش كان مريدا للشيخ أحمد يسوى ، ولكننا نصادف فى الكتب بعد القرن العاشر مثل كنه الأخبار ، وسياحتنامه لأوليا جلى ما يؤكد صدق وسلامة المعلومات التى قدمها عاشق باشا فى حق حاجى بكتاش ولى وسجاياه الخلقية (١) .

---

(١) تفيد المعلومات التى ساقها « عاشق باشا زاده » الذى يعد من أقدم المؤرخين العثمانيين أن حاجى بكتاش ولى وفد مع أخ له يدعى (منتش) من بلاد خراسان ، ثم قدما سويا إلى سيواس ومنها إلى بابا إلياس ، ومن هنالك وليا وجهيهما شطر « قيرشهر » ، ثم حط الرحال بهما فى مدينة « قيصرى »، وعندما ذهب أخوه « منتشن » إلى سيواس قادما من قيصرى قضى نحبه شهيدا فيها ، فقدم حاجى بكتاش إلى « قره اويكه » قادما من قيصرى ، وهناك ماتت أمه وخلفت وراءها ابنة واحدة، لقد كان هذا المؤرخ معبرا بوضوح أتم وبصفة خاصة عن كل ما يتصل بحاجى بكتاش ولى وأخيه ، ويقول فى هذا الصدد : « كان حاجى بكتاش ولى مجذوبا دلهه العشق ، متبتلا منقطعا عن المشيخة والمريدين » وقد رفض عاشق باشا زاده الرواية التى تقول : إن حاجى بكتاش عندما التقى بالسلطان اورخان دعا لفرقة الانكشارية التى كانت فى معيتة ، ويضيف إن هذه الرواية باطلة من أساسها وليس هناك من سند تاريخى يؤيدها ، أما عالى بك « الذى كان كاتبا لحواشى تاريخ عاشق باشا فقد كتب هو الآخر حواشى وتعليقات لا حصر لها وتدور كلها حول هذه القضية السالفة الذكر، ومنها قوله : إن حاجى بكتاش قدم إلى ديار الروم سنة ٦٨٠هـ - ١٢٨١ - ١٢٨٢م ، وعاش اثنين وتسعين عاما حتى أدركته المنية سنة ٧٣٨هـ - ١٣٣٧ - ١٣٣٨م ، وكان قد تزوج بابنة الشيخ إدريس وهو من علماء عصره ، ثم آلت =

وذات يوم اجتمع صوفية خراسان مع بكتاش ولى ، وسألوا شيخهم ، ثم قال بكتاش ولى : إذا صلى أحدكم صلاة فوق سجادة من ورق السمسم فسوف يكون مريدا له .

فتبسموا جميعا ضاحكين أمام هذا التكليف ، ثم قالوا لبكتاش ولى إنه لن يستطع الإتيان بمثل هذه الكرامة ، ولما أظهرها لهم خلعوا خرقة التصوف من فوق رؤوسهم ، وخلع أستاذ لقمان برنده خرقته كذلك ، ثم لبسوا خرقهم ثانية ، وهم يكبرون للشيخ حاجى بكتاش ، وفى تلك الآونة مات السلطان إبراهيم الثانى ، فكلفوا حاجى بكتاش بأمور السلطنة ولكنه أبى أن يقبلها ثم ترك أعمامه ورحل إلى مدينة « خاصان » وانطوى على نفسه مؤثرا العزلة والخلوة فى صومعة التعبد والتزهد ، وظل على هذه الحال أربعين عاما بعد سن البلوغ [١] . هذا ولم يرد ذكر قط لاسم « لقمان برنده » فى ولايت نامه ، ونرى بعد ذلك علاقة وثيقة العرى بين الشيخ أحمد يسوى والشيخ العجوز حاجى بكتاش ولى [٢] .

= سلطنة المشيخة التى شيدها السلطان أورخان من حاجى بكتاش إلى أولاد الشيخ إدريس ، ويحمل أبوه اسم سيد محمد إبراهيم الثانى ، وتحمل أمه اسم « ختمه خاتون » التى ولدت فى نيسابور (سنة ٦٤٦هـ - ١٢٤٨ - ١٢٤٩م) ، وتعتمد هذه الروايات بشكل تام على أعراف وتقاليد البكتاشية ، ومما يؤسف له أنها لا تتضمن أية قيمة تاريخية تذكر ، ويجوز لنا أن نقارن بين العبارات القاطعة الصريحة الواردة فى تاريخ عاشق باشا مع ما ورد بشأن الروايات التى تتحدث عن المناقب والكرامات فى كتاب ولايت نامه (ص ٢٠٤ - ٢٠٦) حيث يبين لنا بعد ذلك أن عاشق باشا لا يمكن اعتباره ذا اتجاه صائب كى يكون مؤرخا فى أى وقت من الأوقات ، وفى حقيقة الأمر فإن الدراسات والملاحظات التى وردت عند عاشق باشا زاده والخاصة بحاجى بكتاش ولى يمكن أن تؤيد وتُعضد بأدلة وبراهين أخرى تؤكدها . وقد توصل الأستاذ يعقوب Jacob لنفس النتيجة فى دراساته وتأملاته التى اضطلع بها عن حاجى بكتاش ولى انظر فى هذا الصدد : القسم الخامس من هذا الكتاب .

(١) المصدر السابق : ص : ٩ .

(٢) لانصادف شخصا يدعى « لقمان برنده » بين سلسلة « جاجكان » الواردة فى كتاب « الرشحات » كما لا نعثر كذلك على هذا اللقب فى الآثار والكتب التى تبحث فى مناقب وكرامات الأولياء وتترجم لأحوالهم وحياتهم .

ولا يقدم المؤرخ « عالى » بدوره معلومات ضافية فى حق « لقمان برنده » على الرغم من تبيينه لبعض المناقب التى ذكرها آنفا ، وبعض هذه المناقب كما ذكرها حدثت بين حاجى بكتاش ولقمان برنده (كنه الأخبار : ص : ٥٣) ، وهناك بعض المصادر مثل عمدة التواريخ وغيرها تذكر أن لقمان هذا هو المرشد والمعلم لحاجى بكتاش ، ولا شك أن مصدرهم الأول فى ذلك هو « كنه الأخبار » =

ويرد فى ولايت نامه تصوير غريب عجيب للقاء الشيخ يسوى مع حاجى بكتاش ولى حيث تروى فى ذلك منقبة فحواها : أن أحمد يسوى كان شيخا لتسعة وتسعين مريدا ووليا من أولياء خراسان ، ولما كان مُلك « بدخشان » بأسره تحت يد الكفار ، فإن تيارات المد الإسلامى كانت دائما تتوغل فى ربوع الأمة الإسلامية ، ولكن الناس قد أصابهم اليأس والقنوط فأتوا إلى الشيخ أحمد يسوى متضرعين إليه متوسلين ، فما كان منه إلا أن توج ولده « حيدر » بتاج ولف حول خصره نطاقا تمنطق به ثم أعطاه الراية وطرة من شعر الخيل ، ثم خرج « حيدر » إلى ساحة الوغى والقتال وفى معيته خمسة آلاف من الأبطال المغاوير ، ولكن الشيخ لم يذكر اسم الله على ولده عندما أرسله للقتال

= لعالى كما أن عالى نفسه قد اقتبس هذه الرواية من عادات وتقاليد البكتاشية وقد علمنا من « روضات الصفا » أن هناك طائفة من الشخصيات والأعلام مثل « لقمان برنده » ورد ذكرهم فى كتاب ولايت نامه وغير متخيلة تماما ، ولكن لها دور تاريخى ، ففى كتاب « روضة الصفا » ذكْر لمشاهير الرجال فى عصر السلطان « حسين بيقرة » حيث يقول إن هناك تكية مشهورة ، للشيخ لقمان برنده فى مدينة « هراة » ، وتحدث كذلك عن مقبرته التى دفن فيها ، ومن العلماء الذين دفنوا فى مقبرته : عالم الأدب « يوسف بديعى أندجانى » المتوفى سنة ٨٩٨هـ - ١٤٩٢ - ١٤٩٣) وقد دبج رسالة فى أصول وقواعد اللغز والمعمى (روضات الصفا : ج ١١ ، ص ١٢٢) ، (حبيب السير : ص ٣٢٧) . . ومن رجالات هذا العصر كذلك الشيخ المشهور سيد شمس الدين محمد الملقب « بمير سر برهنه » وقد تولى منصب المشيخة خلفا للشيخ اندجانى ، وعلمنا أنه كان يحصل على مائة وخمسين ألف دينار كل سنة يحصلها من وقف لقبر هذا الشيخ والنذور التى تنذر له (روضات الصفا : ج ٢ - ص ١١٦) وهناك معلومات ضئيلة تطلعنا على أن الشيخ لقمان برنده كان شيخا عظيم القدر مدفونا فى هراة ، وتبين هذه المعلومات أن تكيته وقبره كانا يملكان وقفا ثريا ومشهورا بين أهالى هذه الناحية فى القرن الحادى عشر الميلادى ، وهناك احتمال كبير أن يكون هذا الشيخ منتسبا إلى طريقة الشيخ أحمد يسوى . وإذا كان حاجى بكتاش قد أورد فى كتابه ولايت نامه زمرة أخرى من الشيوخ ، فإننا نستطيع الادعاء أن هناك احتمالا كبيرا أن تكون ثمة علاقة تاريخية بالشيخ حاجى بكتاش ، ورغم أننا نملك بين أيدينا معلومات ضافية كثيرة بشأن حياة هذا الشيخ ، فإن كثيرا من المصادر قد أغفلت ذكره ولم تلق الضوء عليه .

ومع كل هذا فإننا لم نستطع العثور على معلومات قط بشأن لقمان برنده ، سواء ما ورد فى كتاب « بابر نامه » وما ذكر فيه من معلومات مفصلة عن هراة ، أم ما ورد فى قاموس arbier de Meynerd الذى يتحدث عن التاريخ الأدبى والجغرافى لإيران . وإن الوثائق والمستندات التى أبانت عن الوجود التاريخى للشيخ لقمان برنده « مثل روضات الصفا ، وحبيب السير » لم يلتفت إليها أحد فى يومنا هذا ، وتوجد كذلك معلومات ضئيلة فى « طرائق الحقائق » عن هذه الشخصية وقد اقتبسنا منه كتابنا الذى أصدرناه عن البكتاشية .

مما أصاب جيشه بهزيمة نكراء ووقع حيدر فى الأسر وألقى من فى معيته سيوفهم ، ولبث حيدر فى السجن سبع سنين .

ولكن أهالى خراسان لم يولوا الكافرين أدبارهم ، وفى نهاية الأمر ذهبوا إلى الشيخ أحمد يسوى يتضرعون إليه فأخذ يناجى ربه ، وما لبث أن ظهر الشيخ حاجى بكتاش على حين غرة واقفا أمام التكية فدخلها وسلم على الشيخ يسوى وأناخ حماره تواضعا للشيخ ، فسر الشيخ يسوى وقال « لقد أقبل علينا صاحب المُلك » وبعد تناول الطعام قص الشيخ يسوى عليه القصة من الألف إلى الياء ، وما لبث حاجى بكتاش ولى أن غير هيئته وبدل صورته حتى أصبح كالسلاطين ، ثم طار وحلق فى أجواز الفضاء ، ولما رأى مريدو الشيخ يسوى أن مظهره أصبح مثل « جيبلاق آبدال » التفوا حوله وتحلقوه وتركوا تكية « قيزيب » ، ولكن حاجى بكتاش استطاع من ناحية أخرى تخليص الشيخ « حيدرى » من أسره ويسلمه لأبيه ، ولما رأى الدراويش ذلك أذعنوا وسلموا بعظمته وعلو قدره [1] ، ومع هذا فإن حاجى بكتاش لم يقف عند هذا الحد ، بل تجاوزه فأظهر كثيرا من العجائب وخوارق العادات حتى أن أهل بدخشان تركوا الكفر ودخلوا فى الإسلام [2] .

ولم يطل المقام فى خراسان بل وفد إلى بلاد الروم ممتثلا لأمر الشيخ أحمد يسوى ، وقد قص فى كتابه « ولايت نامه » عن الأمانات التى كانت فى حوزة الشيخ يسوى مثل التاج والخرقة والصرة والسجادة ، كما فصل القول عن طائفة من الكرامات وخوارق العادات [3] .

---

(١) ولايت نامه : حاجى بكتاش ولى (ص ١ - ١٥) ، ولا وجود لهذه المنقبة فى ولايت نامه خاجيم سلطان .

(٢) المصدر السابق : (ص ١٥ - ٢١) ولا وجود لهذه الرواية فى ولايت نامه لخاجيم سلطان .

(٣) سبق أن أسلفنا القول فى شأن هذه الأمانات التى كانت بحوزة الشيخ أحمد يسوى وذلك فى المبحث السابع الخاص بطفولته ، وعندما أراد كثير من خلفاء الشيخ يسوى أن يأخذوا تلك الأمانات منه كان صاحبه حاجى بكتاش موجودا فرد عليهم ، ثم جلسوا بعد الصلاة ذات صباح وعقدوا النية على أخذ هذه الأمانات وأشعلوا من أجل ذلك نارا عظيمة ، وجاء الشيخ يسوى فى هذه الآونة وقد علم بما أجمعوا عليه أمرهم وكانت هناك حبة أذرة مزدهرة يانعة فى أحد أطراف الساحة ، فقال الشيخ يسوى من منكم إذا صلى وضع سجادته فوق زهرة الأذرة هذه ، ثم جاءوا بتلك الأمانات وثبتوها فوق هامته ، فلا تشقق على نفسك فهذا أمر هين ، ثم أتى صاحبه بكتاش وألقى عليهم السلام فنهض =

وهذا يعنى أن الشيخ يسوى سلم لصاحبه الأمانات التى حفظها عنده سنين عددا وقال له : يا حاجى بكتاش ولى : هذا هو قسمتك ونصيبك فخذه ، وأبشرك ببشارة هى أنك أصبحت فى مرتبة قطب الأقطاب وسيدوم حكمك أربعين عاما ، وقد كنا له أهلا حتى الآن ، فلتكن أنت أهلا له كذلك فقد حان الآن وقت انتقاله إلينا ، فهيا اذهب فقد أرسلت بك إلى بلاد الروم وجعلتك شيخا على صوفيتها (١) .

وقد أظهر بكتاش ولى كرامات كثيرة وهو ما زال طفلا غريرا ، وتقول إحداها : إن لقمان برنده دخل عليه ذات يوم فرأى الحجرة يغمرها نور فياض فأخذته الدهشة ، ثم تلفت حوله يمينا وشمالا : فإذا بشخصين نورانيين يقفان عن يمينه ويساره وهما

= واقفا هو ومن معه من المريدين وبعد قليل نادى الشيخ يسوى قائلا « يا بكتاش » ، وكان حاجى بكتاش فى هذه الآونة قد وضع سجادته فوق زهرة الأذرة وصلى فوقها ركعتين حتى أن حبة الأذرة لم تتزحزح عن مكانها ، وحينئذ حلق التاج فى الهواء ، ومرت الخرقة خلف رأس الشيخ بكتاش ثم أتت الراية والصفرة مع المصباح المنير فوقفت جميعها فوق رأسه (ولايت نامه حاجى بكتاش ولى : ص ٢٤ - ٢٥) .

(١) يقول حاجى بكتاش فى ص ٢٥ من ولايتنامه « إن هذه العادة انتشرت إلى حد كبير بين أتراك الغرب ، وهى تشرح كذلك وبنفس الصورة قدوم حاجى بكتاش ولى إلى ديار الروم ، ثم يضيف قائلا : كان تورك توركان الشيخ أحمد يسوى من أجدادنا العظام فى خلافة السلطان أورخان ومعه خليفته حاجى بكتاش الذى وفد من خراسان وفى معيته ثلاثمائة من دراويش المتصوفة ، ثم قدم للسلطان أورخان الدف والطبلة والراية والطرف ، ثم صحبوا السلطان أورخان بعد ذلك ففتحوا معه مدينة بورصة وغيرها من الولايات (المصدر السابق : ج ١ . ص ٨٩) . وهناك شاعر بكتاشى يدعى « ديدار » كتب قصيدة فى نعت الشيخ حاجى بكتاش وكراماته ، ويروى فى المصاريع التالية كيف انتسب هذا الشيخ إلى الطريقة اليسوية .

حاجى يسوى أونكث بيريدر   كرامتى طاغلر طاشلر يوروتور

المعنى : إن شيخه هو الشيخ يسوى وكرامته قد سيرتها وروجتها الجبال والأحجار . وفى مجموعة البكتاشية المحفوظة لدىَّ تتضح سلسلة طريقة حاجى بكتاشية على النحو التالى : حاجى بكتاش - خوجه أحمد يسوى - ممشاده دنيوى - قطب الدين حيدرى - إمام موسى رضا - إمام موسى كاظم - إمام جعفر صادق - إمام محمد باقر - إمام زين العابدين - إمام حسين - إمام على المرتضى - حضرت بيغمبر - حضرت جبرائيل - حضرت ميكائيل - حضرت اسرافيل - حضرت عزرائيل » وهذه السلسلة لا تحتاج إيضاحا لأنها ليست ذات قيمة تاريخية ، ولكن يفهم منها أن كل قواعد وأعراف البكتاشية تريد انتساب الطريقة البكتاشية إلى الشيخ أحمد يسوى .

يقرآن القرآن الكريم، ولما هم بالدخول عليه تواريا عن الأنظار واختفيا ثم قال لقمان للطفل حاجى بكتاش من هؤلاء ؟ وفهم منه أن أحدهما هو سيدنا محمد ﷺ ، أما الثانى فهو سيدنا على بن أبى طالب كرم الله وجهه (١) .

وذات يوم آخر كان حاجى بكتاش ولى يتلقى دروس العلم من الشيخ لقمان ، ثم حان وقت الصلاة ، فطلب الشيخ لقمان من تلميذه ماء للوضوء ، فقال حاجى بكتاش لأستاذه : إذا أمعنت النظر فإن الماء سينساب ها هنا ، وحينئذ فلا حاجة لنا أن نخرج لإحضاره ، وعندما قال ذلك أدرك أستاذه أنه لن يستطيع بلوغ قدر تلميذه ومعرفته ، ومن ثم أخذ بكتاش ولى يدعو الله ويتضرع له والشيخ لقمان برنده يؤمّن بعده ، وما لبث أن انبثق ماء لطيف وسط حجرة الدرس ، وأخذ الماء ينساب حتى بابها ، ثم غيض الماء وتفتحت أزهار السمسم الجميل فوق ينبوع الماء الدافق (٢) .

وبعد هذه الحادثة بزمن لبس ببعيد ، ذهب الشيخ لقمان لأداء فريضة الحج وصعد جبل عرفة ، ولما ولى وجهه شطرالقبلة قال لمريديه : أيها الأحباب : اليوم يوم عرفة ، وإن الطعام يطهى الآن فى مقاطعتنا ، فما كان من حاجى بكتاش أن علم بهذه القولة بقدرة الله تعالى ، وفى تلك الآونة كان حاجى بكتاش يطهو الطعام فى منزل الشيخ لقمان ، ولما عاد الشيخ إلى نيسابور كان يحكى كرامة هذا الطفل لكل من يلقاه ، ثم لقبه بعد ذلك « حاجى » وما لبث متصوفة خراسان بعد ذلك أن وفدوا إلى الشيخ لقمان لتهنئته بأداء فريضة الحج ، ولما رأوا الماء ما زال يتدفق فى حجرة الدرس أصابتهم الدهشة وأذهلتهم الحيرة ، ثم سألوا الشيخ لقمان عن سر هذا الماء ، فقال لهم هذه كرامة « حاجى بكتاش » ، ثم أخذ يقص عليهم كراماته التى لا تحصى كل على حدة .

ثم رأى متصوفة خراسان ما ظهر على يدى هذا الطفل من غريب العجائب وخوارق العادات ، وقال لهم الشيخ حاجى بكتاش : إننى من نسل سيدنا على كرم الله وجهه ، ويا هؤلاء لا تديموا النظر إلى كثيرا ، فهذا هو حظى ونصيبى الإلهى . ثم قال صوفية خراسان سائلين : إذا كنت بحق صاحب سر فأين علامة ذلك وأثره ؟ فما لبث حاجى بكتاش ولى أن أبان لهم عن خالين أخضرين فى جبهته وراحة يده ، فتحيروا

---

(١) ولايت نامه : حاجى بكتاش ولى : ص : ٦ .

(٢) المصدر السابق : ص٧ ، وهذه المنقبة موجودة بنفس النص فى ولايت نامه لحاجيم سلطان ولكننا نرى فى هذه الرواية أن أحمد يسوى يحل محل الشيخ « لقمان برنده » .

وهم فى ذهول مشدوهين ، ولم يجدوا مناصا من التسليم بهيبة وعظيم قدر الشيخ حاجى بكتاش [١] .

وفى الحق فإننا لا نصادف كلمة واحدة قط تخص العلاقة التى كانت بين الشيخ حاجى بكتاش ولى والشيخ أحمد يسوى سواء فى ذلك ما ورد فى الشقائق النعمانية أو عند عاشق باشا زاده [٢] . ومع كل هذا فقد رأينا أن الخصائص والصفات التاريخية لأعراف وتقاليد البكتاشية لم تتشكل على الوجه الأكمل إلا إبان القرن العاشر الميلادى ، وقد أمدتنا هذه المصادر التاريخية بمعلومات وافية كافية عن الشيخ أحمد يسوى ومناقبه ، وإن المعلومات التى قدمها كل من أوليا جلبى ، والمؤرخ « عالى » لتبلغ فى هذا الصدد حد التقدير والكمال ، ومن ثم فإنها تستجلى لنا بوضوح أتم مدى التأثير العظيم الذى أحدثه الشيخ أحمد يسوى فى أتراك الغرب منذ زمن بعيد ، ولهذا السبب فإنه يتوجب علينا أن نبين منزلة هذا الشيخ ومكانته فى أعراف وتقاليد اليسوية حتى يتسنى لنا بلوغ أوج الكمال فى إلقاء الضوء على حياة الشيخ أحمد يسوى ومناقبه ، وعلى هذا الأساس فإنه ليس ثمة ترابط منطقى بين أعراف وتقاليد البكتاشية ، ويُعزى هذا إلى كثير من الأسباب منها : أن مختلف كتب الولاية التى كتبت فى حق حاجى بكتاش ولى ومن تبعه من مريديه يظهر فيها بين الحين والآخر تباين شديد .

وعلى سبيل المثال فإن « حاجيم سلطان » يذكر فى كتابه « ولايت نامه » أن حاجى بكتاش ولى هو الخليفة المباشر للشيخ أحمد يسوى ، وقد ورد هذا فى النسخ المنثورة لرسالة الولاية لحاجى بكتاش ولى ، وكذلك فيما ورد فى الجزء الخامس من « كنه الأخبار » من أن حاجى بكتاش كان مريدا للشيخ « لقمان برنده » ، وإن أضعف الروايات تطلعنا على أن لقمان برنده هذا جاء من بعد الشيخ أحمد يسوى ، وأن الشيخ يسوى ينحدر نسله من الفقيه المشهور « محمد الحنفى » ، وعلى سبيل المثال فإن المناقب والكرامات التى شاعت بين أحمد يسوى وحاجى بكتاش ولى هى مناقب ورد ذكرها بشكل مباشر فى كتب الولاية « لحاجيم سلطان » ، وتظهر كذلك مناقب وكرامات مشابهة بين « لقمان برنده » وحاجى بكتاش ورد ذكرها فى كتب الولاية الأخرى .

---

(١) المصدر السابق : ص : ٨ .

(٢) عاشق باشا زاده تاريخى : (ص ٢٠٤ - ٢٠٦) ، وكذلك ترجمة الشقائق : مراد أول ومشايخى ج ١ : ص ٤٤ .

ومع كل هذا ، فإن هذا الضرب من الرواية الثانية يتضمن طائفة من المناقب والكرامات التى وقعت بين أحمد يسوى وحاجى بكتاش ولى ، وقد ورد ذكر هذه المناقب مرة ثانية فى رسائل الولاية لحاجى بكتاش ولى [١] .

وتروى إحدى هذه المناقب أن أبويه قد سلماه وهو فى طفولته المبكرة إلى الشيخ « لقمان برنده » بغية تحصيل العلم ، وكان لقمان برنده هذا رجلا قد سبر أغوار العلوم الباطنة والظاهرة على السواء ، وهو من خلفاء الشيخ أحمد يسوى وتقول إحدى الروايات إنه أخذ حظه من الطريقة البرندية من محمد الحنفى بعد الشيخ أحمد يسوى .

وهناك منقبة أخرى فى ولايت نامه « لحاجيم سلطان » تبين لنا الصلة الوثيقة التى كانت بين حاجى بكتاش ولى والشيخ أحمد يسوى ، وتقول هذه المنقبة إنه كان للشيخ أحمد يسوى سيف خشبى ، فأحضره وكبر ثم لفه حول خصر حاجى بكتاش ولى شيخ خراسان ، ثم أحرق حطبا من شجرة توت فى موقد واستل قبسا منها وأشعله حتى وصل صوب بلاد الروم .

وليكن فى الحسبان أن هناك رجلا فى خراسان سيرسل إلى ديار الروم بهذه الشعلة وسيستمسكون به ويشملونه برعايتهم . وعلى حين كان يمر وهو يشعل هذه الجذوة فى الهواء ، فإن هذا الرجل قد وصل إلى قونية .

ويقال إن هذا الرجل هو سلطان خوجه فقيه الذى خطف هذه الجذوة وغرسها أمام حجرته، وما لبث أن نبتت هذه الجذوة بقدرة الله ، وكان أعلاها مشتعلا وأسفلها شجرة توت وظلت تثمر وهى على هذه الحال ، وفى هذه الليلة نام « بيس ايمدى سلطان » وحاجى بكتاش ولى فوق السجادة التى انبعث منها صوت يقول بقدرة الله « لا تركن إلى الراحة ولتبلغن ديار الروم ، ثم كفوا عن الحديث وصلوا صلاة الصبح وأتموا قراءة أورادهم ومنها قوله تعالى ﴿ فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا۟ فَثَمَّ وَجْهُ ٱللَّهِ ﴾ [٢] ثم سجدوا أمام

(١) النسخة الخاصة بمكتبتنا : ولايت نامه لحاجى بكتاش ولى : ونصادف هذا فى كثير من النسخ المخطوطة لهذا الكتاب .

(٢) ولايت نامه : حاجيم سلطان (ص ١٥ - ١٦) وتوجد هذه المنقبة كذلك بصورة موجزة فى ولايت نامة حاجى بكتاش ولى مع بعض التعديل الذى يقول « إن أحمد يسوى ليس هو الذى ألقى بقطعة الشجرة ، ولكن الذى فعل ذلك هو أحد صوفية خراسان ، ولكنه استمسك باسم أحمد فى =

صديقهم طالبين منه أن يأذن لهم بالرحيل ، ورحل كل من الشيخ أحمد يسوى ومحمد الحنفى وعلى المرتضى وفى وداعهم تسعة وتسعون ألف خليفة ومريد يدعون لهم بخير الدعاء ، وفى يوم الخميس المبارك ساروا فى تلك الساعة مولين وجوههم شطر الكعبة المباركة .

١٥- منقبة الشيخ (صارى صالتيق)

عندما وفد شيخ التركستان العظيم أحمد يسوى إلى بلاد الروم ، لم ينس الأتراك إذ كان يرسل إليهم دائما بعض مساعديه الذين وردت فى شأنهم كثير من المناقب والكرامات نعلمها جيدا من البحث الدقيق المستقصى الذى اضطلع به أوليا چلبى ، وكانت منقبة الشيخ صارى صالتيق من بين تلك المناقب التى ذاعت شهرتها بين الأتراك الغربيين منذ عهد قديم ، وهى تحمل مغزى ومعنى دقيقين فى هذا الخصوص : ويثبت أوليا چلبى أن الشيخ أحمد يسوى قد أرسل - بعد الشيخ بكتاش ولى - واحدا من صوفية خراسان هو « محمد البخارى » الذى اشتهر بلقب « صارى صالتيق » ، وأمده الشيخ يسوى بسبعمائة من الرجال ثم لف حول خصره سيفه الخشبى المشهور فتمنطق به ثم أسداه النصح قائلا « يا صالتيق محمدى ! إن بكتاشيى قد أرسلك إلى بلاد الروم فادخل على عجل « بلاد لهستان » ففيها طاغية غوى مبين فاقتل هذا الملعون بسيفك الخشبى ، وكن أنت صاحب الرفعة والشأن فى بلاد مقدونيا ودُبرجة والممالك السبعة كلها ، وعندما وفد صارى صالتيق إلى ديار الروم امتثل حاجى بكتاش ولى لأمر شيخه وأرسله إلى « دبرجة » فدخلها وأظهر فيها كثيرا من المناقب والكرامات ، وقبض على أزمة الأمور فى كثير من ربوعها حيث اعتنق أهلها الدين الإسلامى » .

كان اوليا چلبى هو الذى نقل وأفاض فى قص مناقب وحكايات الشيخ صارى صالتيق ، وقام بزيارة تكيته الكائنة على ساحل البحر الأسود فى مدينة سلسترة [١] .

= قونية وغرس هذه الشجرة على عتبة حاجى بكتاش (ص ٢٦) وقد ورد فى ولايت نامه : أن حاجى بكتاش قد أعطى الشيخ يسوى شيطانا ليكون فى خدمته ، ولما جاء حاجى بكتاش إلى ديار الروم أهدى هذا الشيطان إلى « قره جه أحمد » (ص : ٣٠) .

(١) اولياچلبى : المصدر السابق : (ج ١ : ص ٦٥٦ - ٦٦٠ - ج ٢ : ص ١٣٣ - ١٣٩) وهو يوضح ويبين فى هذه الصحف منقبة السلطان « قاليقره » ويعنى به « صارى صالتيق » ، ويقول =

١٦- نتيجة :

إن من الممكن استنباط بعض النتائج والحقائق التاريخية من المعلومات التى قدمناها بشأن حياة الشيخ أحمد يسوى ومناقبه وكراماته ، إلا أن هناك بعض الأدلة والبراهين الأخرى قد تؤيد أو تكذب هذه النتائج التى استخلصناها ، ومع هذا فإنه يتوجب علينا

= اوليا جلبى : إنه قام بزيارة محل إقامته فى مدينة « باباسك » (المصدر السابق : ج ٣ : ص ٤٨١) ثم يتحدث فى نفس الجزء عن مدينة « باباداغى » حيث كان لصارى صالتيق مقام معروف بها ، ثم يحكى أولياجلبى عن الأثر العلمى الوحيد الذى كتبه كل من « يازيجى اوغلو ، وكنعان باشا فى حق مناقب صارى صالتيق وكراماته (ص ٣٦٦) ومن أسف أننا لا نملك معلومات قط بخصوص هذين الأثرين، ومع هذا فإن صارى صالتيق هذا كان بطلا معروفا ذائع الصيت بين أتراك الغرب ، ويحكى صاحب الخمسة « نوعى زاده عطائى » فى كتابه « نفحات الأزهار فى جواب مخزن الأسرار » عن كرامة عظيمة الشأن لصارى صالتيق (النسخة الموجودة بمكتبتنا الخاصة) ويذكر « كمال باشا زاده » فى كتابه « مُهجنامه » ص ٨٠ - ٨٣ أن صارى صالتيق كان فى ديار « دبرجه » صاحب عرش الولاية ، وصاحب تاج إقليم الكرامة ومن أهل الخوارق والعادات وبوارق الكرامات الباهرة ، كان فى ظاهره على صورة أمير ، وفى باطنه فقير السريرة ، ثم يتحدث عن سمو ورفعة أخلاقه فيقول : حقا ! لقد كانت هى الأساس التاريخى لمناقبه وكراماته وفى سنة ٦٦٢هـ ١٢٦٣ - ١٢٦٤ م عبر صارى صالتيق وفى معيته طائفة من الترك إلى ديار « دبرجه » ، ثم هاجر بعد ذلك مرة ثانية إلى مملكة « قاراسى » فى زمن « عيسى بك » وهو من أبناء ديار « قراسى » بمدينة « باليق سرى » وفى نسخة سلحوقنامه الموجودة فى « روان كوشكى » أن المسلمين الذين مكثوا قليلا فى مقاطعة « دبرجة » قد عبروا إلى مقاطعة « قاراسى » مهاجرين إليها فرار من الكفار ، وقد بحث هذه الهجرة كذلك (أحمد توحيد : مجلة الجمعية العثمانية التاريخية رقم ٩ . ص : ٥٦٥) .

ويذكر أحمد توحيد : أن « سيد لقمان » محرر وقائع فتوحات صارى صالتيق غازى يقول إن هذا الكتاب مذكور كذلك فى فهرس « فلوجيل » Flugel الموجود فى مكتبة امبراطورية فينا (فهرس المخطوطات : ج ٢ : ص ٢٢٥) والتى طبعت على شكل رسالة صغيرة فى هلسنبجفورز Helsingfars سنة ١٨٥٤ تحت عنوان : اجمال أحوال عالى سلجوق برجيب نقل اوغوز نامة سيد لقمان » ، واضطلع بنشر هذه الرسالة دكتور لاجوس Lagus وبحث هذه المسألة كذلك من قبلُ الرحالة ابن بطوطة فى رحلته والذى كان معاصرا للسطان أورخان ويقول فى ذلك « ثم وصلنا إلى البلدة المعروفة باسم « باب سلطوق » . ويذكرون أن سلطوق هذا كان مكاشفا ، ولكن يذكر عنه أشياء ينكرها الشرع (طبعة باريس : ج ١٢ ص : ٤١٦) ويضيف « بقت دى كورتيلا Paoet de cauretille فى ترجمته لكتاب « مهجنامه » والحواشى التى أوردها فيه حيث يقدم معلومات بخصوص صارى صالتيق ، ويقول : إن قبره فى مدينة « بابا داغ » وله حرمة عظيمة عند أهل المدينة ، كما أن السلطان سليمان القانونى زار قبره سنة ١٥٣٨ أثناء غزواته وفتوحاته التى قام بها لتلك البلاد (مهجنامه : ص ١٧٧) .

ولكن هذا الباحث لم يبحث العلاقة التى كانت بين صارى صالتيق وحاجى بكتاش ولى رغم التفصيلات التاريخية التى خاض فيها ، وعلى كل حال فإنه رغم أن الوقائع التاريخية تناقض بعضها =

أن نضع نصب أعيننا بعض الوثائق الدالة الدامغة والتى لا مناص من اجتنابها والاستشهاد بها ، ونستطيع كذلك أن نفهم ونعى من المعلومات التى أسلفناها حتى الآن أن هناك ثلاث مناطق تركية رئيسية ذاعت فيها مناقب وكرامات الشيخ أحمد يسوى وهى : التركستان والقيركيزستان ويمثلان المركز الشرقى ، ثم منطقة « ايديل بوبو » ، وتمثل المركز الشمالى ، وأخيرا الأناضول والروملى وهى المركز الغربى ، هذا ورغم أن جواهر الأبرار « قد كتبه درويش صوفى يسوى ، فإنه انتقل من مدينة القرغيز . ثم انتشر وذاع صيته بين أتراك الشمال - وهناك مناقب موجودة فى كتاب حاكم آتا ، وهى من بين الكتب الشعبية البدائية الأولية - ورغم هذا فهناك مناقب وكرامات مخفية مستوردة فى التكية الموجودة فى مدينة « يسى » إلا أن منقبة أحمد يسوى هى أقدمها جميعا ولها صلة تاريخية حقة [(١)] .

= البعض ، فإن أعراف وعادات البكتاشيه تذكر أن صارى صالتيق كان يحترف رعى الغنم ، واتخذ بأمر من حاجى بكتاش كلا من : « اولو آبدال ، وكيجى آبدال ليكونا فى خدمته ، ثم عاد بعد حين إلى « جورجستان » فوق سجادة قادما من مدينة « سينوب » ، وبعد أن اعتنق أهالى « جوجستان » الدين الإسلامى صعد فوق قلعة « قاليقرة » بمدينة « دبرجه » وهناك قتل التنين ، وبعد ذلك أخذ يدعو الناس فى هذه المنطقة إلى الإسلام وأمر ببناء تكية حول أطرافها ، وبعد أن وافت المنية حاجى بكتاش قفل عائدا إلى « دبرجه » مرة ثانية وظل فيها حتى حانت منيته ، وجهزوا له سبعة توابيت تنفيذا لوصيته وهو على فراش الموت ، ثم أخذت كل طائفة من مريديه والمتشيعين له تابوتا لها وجعلوا ينظرون إليه ، وكل طائفة كانت ترى الشيخ صارى صالتيق فى تابوتها وهم فى فرح وسرور ثم نقلوه إلى مدينتهم حتى واروه الثرى ، وتفيد أعراف وتقاليد البكتاشية أن هذا كان سببا فى أن تكون للشيخ صارى صالتيق سبعة مقامات فى مواضع مختلفة (ولايت نامة حاجى بكتاش ولى : ص ٦٢ - ٦٧) .

وتوجد منقبة بعينها فى النسخة المنظومة لولايت نامه تستثنى عودة الشيخ صارى صالتيق مرة ثانية إلى تكية الشيخ يسوى إبان سياحة صارى صالتيق إلى جرجستان . هذا ويعتبر المؤرخ نوائى زاده عطائى « أن صارى صالتيق هذا من عظماء البكتاشية طرا فى القرن الحادى عشر الميلادى ، مثله فى ذلك مثل الشيخ « قيزل ولى سلطان » ، ويتضح هذا بجلاء فى خمسته (نسخة مخطوطة بمكتبتنا) (انظر فى هذا الصدد : الدراسات التاريخية والسير الذاتية التى اضطلع بها الأستاذ كوبريلى تحت عنوان : المصادر المحلية لتاريخ سلاجقة الأناضول ، والتى يدور قسم منها حول صارى صالتيق ، وصالتيق نامه : مجلة : بله تن : انقرة ١٩٤٣ العدد ٢٧ ص : ٣٤٠ - ٤١١) وانظر كذلك (الحلقة الدراسية التى عقدها الدكتور : أورخان فؤاد كوبريلى فى الكتاب رقم ١٢ بجامعة استانبول تحت عنوان : بعض رسائل المناقب والكرامات فى القرنين الرابع عشر والخامس عشر الميلاديين من الناحية التاريخية ، وتوجد كذلك معلومات مفصلة فى ص : ٢١ - ٨٣ فى رسالته المخطوطة للدكتوراه والتى لما تطبع بعد .

(١) رغم أن مؤلف « جواهر الأبرار » كان تركستانيا ، إلا أنه دبج أثره هذا ليقدمه بين يدى =

لقد بلغ تأثير أحمد يسوى مدى بعيدا ، إذ عبر منطقة القرغيز ، واستطاع بهذه الطريقة أن يذهب بين الأتراك من البلغار الأقدمين ، وخلف هنالك آثارا قوية ذات نفوذ قوى .

ومن أسف أن الوثائق التاريخية التى خلفها أتراك الشمال جد ضيئلة ، ومن ثم فإننا لم نستطع أن نعلم على نحو كاف كيف انتشرت مناقب أحمد يسوى هنالك ، وعلى أى صورة كان هذا الانتشار ، وهناك طائفة من الآثار العلمية كانت ثابتة مستقرة واستمرت بين أتراك الشمال منذ أقدم العصور ، مثل رسالة تواريخ بلغار « وهو كتاب مشهور لحاكم آتا ، وكذلك كتاب باقيركان ، وكتاب « آخر الزمان » .

وقد عاشت مناقب اليسوية أحقابا طويلة فى هذه الأنحاء ، وعندما تشكلت منقبة « ايدكو » فى نهاية الأمر بين « النوجيين » ، أدخلت منقبة الشيخ يسوى فى هذه المنقبة بصفته جدا لهذا البطل الأسطورى ، ونستطيع أن نستخلص هذه النتيجة التى تمخضت عن الأدلة والبراهين السالفة الذكر فنقول : إن منقبة الشيخ أحمد يسوى انتشرت بين أتراك الشمال قاطبة فى القرن التاسع الميلادى ، كما كان هناك تأثير قوى بعيد المدى لمناقب الشيخ يسوى ، وقد تجلى بوضوح فى منطقة « سيردريا » ونعنى بها مدينة « يسى » وطشقند والمناطق المحيطة بها .

ولكن تأثير هذه المناقب لم يستطع أن يظهر على عجل بنفس هذا الانتشار فى مناطق فرغانة وبخارى وسمرقند ، وجنوه - وخراسان ، ونحن نرى أن انتشار وذيوع مناقب

= السلطان مراد الثالث ، وإذا كان بعض المؤرخين يقولون إنه من خلفاء حاجى بكتاش فإنه لا يملك إسناد هذه الرواية لنفسه بدليل أو برهان يؤكدها (ص٧٥) كما أن كثيرا من المناقب التى وردت فى أعراف وتقاليد البكتاشية لم تقدم معلومات قيمة يمكن التعويل عليها والوثوق بما ورد فيها بشأن عائلة أحمد يسوى دون إمعان النظر فى أن تتضمن معلومات مسهبة بحق آداب الطريقة اليسوية ، كل هذا وذاك يجعلنا لا نستطيع أن نبرز أو نبين أن هذا الأثر المشار إليه هو الذى الأثر الوحيد الذى يظهر شكل وحقيقة مناقب أحمد يسوى التى سادت فى بلاد التركستان ، وعندما نبحث عن أحمد يسوى فى منظومة ولايت نامه حاجى بكتاش ، ألفينا بيتا من الشعر يقول :

مرادا يدكـ منا قبنده كوره اولان بروانه اركشد شمع نورا

والمعنى : انظر فى المناقب وكن من المريدين (وكن فراشة ولتبلغن نور الشموع

وإذا دققنا النظر فى أى كتاب من كتب المناقب والكرامات وعلمنا ما فيها ، فإنها رغم عدم قطعيتها وثبوتها تشكل دليلا جديدا على صحة ما نقول .

اليسوية قد بدأ بعد انتشار واتساع رقعة الطريقة النقشبندية فى تلك المناطق بعد انتهاء القرن الثامن الميلادى .

ومن ثم فإن تيمور قد شيد مسجدا ومقبرة يحملان اسم هذا الشيخ العظيم وكان هذا سنة ٨٠٠ هـ ١٣٩٧ - ١٣٩٨ م ، ولم يثبت بعد ما يناقض هذا الادعاء ، لقد كان تيمور ذا سياسة تعتمد على العلماء والمشايخ وأصحاب النفوذ والتأثير فى نفوس الناس حتى يتسنى له أن يوطد أركان حكمه ويثبت دعائمه كى ينعم بالأمن والاستقرار ، واستتبع هذا سنة أخرى استنها حيث جعل غايته ملاحظة الناس وتطييب ما يعتقدون به فى منطقة « سيردريا » .

حقا لقد ظهرت جماعات كثيرة من المشايخ إبان عصر تيمور وأولاده ، ومن هؤلاء من سلك الطريقة النقشبندية وتمذهب بها ، واستمر نفوذ المناقب اليسوية فى المناطق التى اشتد فيها تأثير الثقافة الإيرانية واستحكمت فى أركانها - وعلى سبيل المثال فقد بدأ هذا التأثير والنفوذ يستشرى كثيرا فى مناطق خراسان وبخارى ، وإذا كانت الطريقة النقشبندية قد استطاعت ترسيخ قواعدها وتوطيد أركانها ، فقد كان يوجد إلى جانبها زمرة من مشاهير الصوفية المشهورين ممن كتبوا أشعارا باللغة الفارسية بلغت حد التأنق والكمال الفنى .

هذا وقد بلغ تأثير الشيخ يسوى مداه فى الثقافة التركية وأمسك بزمامها فى المناطق الشمالية والشرقية واستطاع أن يبرهن بذلك على قدرته وقيمته الأخلاقية التى كان خليقا بها [١] .

أما أتراك الغرب فإن مناقب الشيخ يسوى قد ذاعت وانتشرت بين ظهرانيهم قبل تشكيل الدولة العثمانية . وعندما بدأت جحافل جنكيز خان تتسلل من كل حدب وصوب وتتدفق من الشرق إلى الغرب ، فقد تسبب هذا فى حدوث أشياء كثيرة جاءت من الوطن الأم القديم وخاصة لهؤلاء الأتراك القاطنين فى الأناضول حيث فر آلاف من الناس أمام هذا الغزو ، ثم وفد هؤلاء الناس فى جماعات تترى إلى الأناضول عن طريق خوارزم وخراسان وآذربيجان .

---

(١) إننا لا نصادف شيئا يخص أحمد يسوى فى « بابرشاه » ، أو فى آثار نوائى ، أو فى روضات الصفا أو حبيب السير ، ولكن هناك معلومات ضئيلة مدونة فى كتاب « الرشحات » وذلك فى الأعوام الأولى من القرن العاشر الميلادى ، ولم تُبحث هذه المسألة كذلك فى نفحات الأنس للجامى .

ومن المحقق الثابت أنه كان بين هؤلاء رحالة ودراويش تابعون للطريقة اليسوية ، وبهذه الوسيلة بدأ هؤلاء يعيشون ويستقرون فى ربوع الأناضول وانتشروا بين طوائف الشعب ، هذا ورغم أن الوثائق التاريخية التى تخص الحياة فى الأناضول قليلة نادرة إبان القرنين السابع والثامن الميلاديين ، إلا أن مناقب الشيخ يسوى لم تعرف بشكل مكتوب مدون إلا بعد انقضاء القرن الحادى عشر الميلادى ، وهذا يعنى أننا نصادف تلك المناقب بعد أن أصبحت قواعد وأعراف البكتاشية مستقرة ثابتة (١) .

إن أعراف وتقاليد البكتاشية كانت فى واقع الأمر موجودة بين طوائف الشعب ، وكان حاجى بكتاش بين ظهرانيهم ، ومن ثم فقد تسللت هذه الأعراف والتقاليد وأُشربت فى نفوسهم ، وقد تبع الناس أصول وقواعد البكتاشية بحذق ومهارة كى يطمئنوا إلى عدم ورود أشياء غريبة على الأفكار العامة لمناقب البكتاشية حتى تظل فى صورة جديدة بعيدة عن الخلط واللغط ، ومن ثم كان لزاما عليهم اقتباس أفكار من الأعراف والتقاليد الموجودة أصلا عند الشيخ أحمد يسوى ، ومن ثم أخذوا يسرعون إلى خلق علاقة وثيقة العرى بين حاجى بكتاش ولى والشيخ أحمد يسوى (٢) .

---

(١) وإذا استثنينا كتاب « ولايت نامه » فإننا نصادف أعراف وتقاليد البكتاشية مدونة لأول مرة فى « كنه الأخبار » ، وفى سياحتنامه لأولياجلبى ، ونستطيع أن نعتبر القرن العاشر الميلادى هو عصر تكوين وتطور الطريقة البكتاشية ، وإن كتاب حاجى بكتاش « ولايت نامه » هو الذى ظهر فى الوجود واضعا أصول وقواعد البكتاشية ومثبتا لأعرافها وتقاليدها ، وقد استفاد كل من عالى واولياجلبى فوائد جمة من هذا الكتاب . وإذا نحينا الجزء الذى كتبه المؤرخ « عالى » فى حق « جين عثمان » جانبا ، فإننا نجد أن كل المعلومات التى أوردها بشأن حاجى بكتاش ما هى إلا تلخيص تام غير منقوص لما ورد فى كتاب « ولايت نامه » ، كما أن ترتيب الأحداث عند المؤرخ عالى هو هو بعينه كما ورد فى ولايت نامه ، وإن الفوارق الطفيفة الموجودة بين المناقب الكرامات فى كلا الكتابين لدليل كاف على صحة ما نقول ، ويقول المؤرخ « عالى » إنه رأى بعينى رأسه كتاب الأنساب لحاجى بكتاش ولى (ج ٧ . ص : ٥٣) ، وأنه قام بزيارة صومعة حاجى بكتاش (سنة ١٠٠٥هـ - ١٥٩٦م - ١٥٩٧م) كما أنه يذكر ذلك اللقاء الذى تم هنالك بين أحد أبناء « باليم سلطان » واسكندر جلبى، وهذا دليل كاف على ما سمعناه ووجدناه مدونا ثابتا فى ولايت نامه لحاجى بكتاش عند حديثه عن أحداث تلك الحقبة .

(٢) إن منقبة « صارى صالتيق » لدليل آكد على أصول وقواعد البكتاشية ، وفضلا عن هذا ، فهناك شخصيات تاريخية ذاعت شهرتها وانتشرت بين طوائف الشعب بمناقبها وكراماتها ، ومن هؤلاء : يونس أمره سيد محمد حيرانى - مولانا جلال الدين الرومى ، ونستطيع أن نبرز بجلاء أتم مناقب هؤلاء التى اختلطت وامتزجت بمختلف الوسائل بمناقب البكتاشية ، وهذا دليل آخر على تأثير أصول وقواعد =

وعلى كل حال فإن مناقب الشيخ أحمد يسوى قد عاشت بين أتراك الأناضول فى النصف الثانى من القرن السابع الميلادى ، أما فى المنطقة الغربية والمناطق الشرقية والشمالية فإن مناقبه فى تلك المناطق قد شابها الخلط واللبس ، ويمكن الزعم أن هذه المناقب كانت بعيدة كل البعد عن الحقيقة التاريخية المجردة (١) .

= البكتاشية . وإذا كنا نملك بين أيدينا المناقب التى بحثها « اوليا جلبى » ألفنياها مذكورة عنده وخاصة مناقب « يا زيجى اوغلو » وصارى صالتيق ، فإننا ندرك بشكل قاطع مدى قوة العلاقة الوثيقة العرى بين هؤلاء جميعا وبين أحمد يسوى .

وإذا كان اوليا جلبى قد أمعن النظر فى هذه العلاقة - فهل حقا كانت هذه العلاقة ذات وجود مؤثر فى المناقب التى سرت بين الناس منذ زمن قديم ؟ أم أن هذه العلاقة وجدت بعد ذلك بفضل تأثير مناقب البكتاشية ؟ إننا حتى يومنا هذا لا تستطيع أن نجزم بحكم قطعى مؤكد بشأن هذه القضية .

وعلى الرغم من أننا نرى أن الاحتمال الثانى هو أقوى الاحتمالات ، فهناك بعض الصوفية لا يندرجون فى قواعد وأعراف البكتاشية ، وهناك زمرة من خلفاء الصوفية لا حصر لهم ينتسبون إلى الشيخ أحمد يسوى ، وقد بحثهم أوليا جلبى . وعندما نمعن النظر وندقق الفكر فإننا نجد مناقب وكرامات انتشرت بين أتراك الغرب منذ زمن قديم ، ومن ثم فإنه لا يمكن رفض الاحتمال الأول برمته .

(١) ويظهر هاهنا احتمال آخر ، ولكن هل انتشرت حقا مناقب الشيخ أحمد يسوى بين أتراك الغرب بعد أن عمت النقشبندية وشاعت فى كل مكان ؟ لقد كان انتشار النقشبندية بين أتراك الغرب بعد رحيل الشيخ « الهى سماوى » ، وذلك فى النصف الثانى من القرن التاسع ، أوفى القرن العاشر من الميلاد بمعنى أقرب إلى الصواب (ترجمة الشقائق : ج ١ . ص ٢٦٢ ، كول دست رياض عرفان : ص ١٤٤ ، تذكرة لطيفى : ص : ٥٠) .

وفى الحقيقة فإن إثبات وترسيخ مناقب حاجى بكتاش ولى بهذا الشكل حتى يومنا هذا ورد فى كتاب المؤرخ « عالى » وسياحتنامه لاوليا جلبى ، حتى أن جواهر الأبرار قد ورد فيها أشياء حدثت بعد انتشار النقشبندية بعد انتهاء القرن التاسع وأثناء القرن العاشر الميلادى ، وهذه الأدلة جميعا تعتمد على الصدفة وتتحمل وزر ذلك . ألم يكن ممكنا - قبل تشكيل الدولة العثمانية - أن نعتبر الادعاء بانتشار مناقب الشيخ أحمد يسوى بين أتراك الغرب فعلا خاطئا لا معنى له ؟ ونحن نرى أن هذا الاحتمال ليس قويا إلى هذا الحد ، وقد أسلفنا فى الحواشى السابقة الذكر رفضا لهذا الاحتمال وعللنا ذلك ، ومن الممكن اعتبار طائفة من الأسباب الأخرى داخلة فى هذا السياق وتؤكد صحة ما نقول : « وإذا فرضنا أن كلا من عالى وأوليا چلبى قد اقتبسا مناقب الشيخ أحمد يسوى من جواهر الأبرار ، فإننا نستطيع أن نحكم بالدليل القاطع أن انتشار هذه المناقب كان نتيجة مباشرة لانتشار النقشبندية بين أتراك الغرب وتشربها فى نفوسهم ، ومع ذلك فإن كلا المؤرخين قد اقتبس هذه المناقب من أعراف وتقاليد =

. . . .

* * *

= البكتاشية وما ذاك إلا أن جواهر الأبرار لم تكن قد بلغت شأوا عظيما من الشهرة فى هذه الحقبة من الزمان ، وندرك هذا ونعيه تماما عندما لا ننظر فى كشف الظنون لكاتب جلبى . هذا وبالرغم أن تثبيت وترسيخ أعراف وتقاليد البكتاشية فى القرن العاشر الميلادى كان صحيحاً ، فإنه من المتعذر إثبات ظهور مناقب اليسوية فى تلك الفترة ، ويتوجب علينا أن نوقن بظهور مناقب تخص كلا من يونس امره ، وسيد محمد حيرانى فى القرن العاشر الميلادى ، وهناك طائفة من المناقب الأخرى غير تلك التى اقتبسها كل من عالى واوليا چلبى من ولايت نامه ، وقد بينا فيما سلف وجود مناقب تخص الشيخ أحمد يسوى ، وإذا أمعنا النظر وفكرنا مليا فلسوف نجد أن هناك تشابها تاما بين كتاب « ديوان الحكمة » لأحمد يسوى وبين الآثار التى خلفها يونس أمره وأقرانه من المتصوفة ، وهذا ما أمطنا اللثام عنه فى الجزء الثانى من كتابنا هذا ، ويعضد زعمنا الذى أسلفناه من ذى قبل ويرفعه درجة من القوة والثبات ، وَإلى أن نعثر على أدلة وبراهين ووثائق جديدة تناقض ماذهبنا إليه - فإننا نستطيع أن نعتبر بصورة قاطعة لا تدع مجالا للشك أن مناقب الشيخ أحمد يسوى كان لها وجود بين أتراك الغرب قبيل تشكيل الدولة العثمانية .

القسم الثالث : الحياة التاريخية لأحمد يسوى

إن المناقب والكرامات التى تعيش فى مخيلة الناس وتتمثل فى أذهانهم ، تتضمن دائما جانبا مهما من الحقيقة ، وإن كل شخصية أو حادثة تبرز وتوضح شكل وماهية ما يعكسه الوجدان العام لدى الناس أجمعين . وتتجلى مهمة المؤرخ المنوطة به بادئ ذى بدء فى أن يصور شكل المناقب ، ثم بعد ذلك يبذل جهده من أجل تثبيت وترسيخ الوثائق التاريخية وإبراز الشخصية ويجعلها حية نابضة مُعاشة ، كما أن المهمة الأولى المنوط به تنفيذها هى الإحاطة بالمنقبة من كل جوانبها حسب مقاييسها الحقيقية ، ثم التعمق فيها وتيسيرها للناس .

١٧- طفولته :

ولد الشيخ أحمد يسوى فى مقاطعة « صيرام » الكائنة فى الشمال الشرقى من مدينة « آق صو » على مسافة مائة وستة وسبعين كيلو مترا منها ، وهذه المدينة ترتبط الآن جغرافيا بإقليم التركستان شرق بلاد الصين [١] . وصيرام هذه مقاطعة صغيرة تطل على

---

(١) توجد هذه الرواية فقط فى كتاب « جواهر الأبرار من أمواج البحار » (ص٤٩) . ولكن كل المصادر الأخرى ذكرت أن الشيخ أحمد يسوى ولد فى مدينة « يسى » ، ومع كل هذا فإن أصدق الروايات التى تطمئن النفس إليها تتضمن معلومات بشأن الشيخ أحمد يسوى ، وإن هذا الأثر الذى كتبه هذا الدرويش الصوفى ليحيط علما كثيرا بأعراف وتقاليد اليسوية ، وإن تفضيل المصادر التى نقلت رواياتها بعضها على البعض الآخر لا يعد عملا خاطئا إذ نحن لا نؤثر هذه الروايات ، ولدينا أسباب تاريخية للتدليل على ما نقول : تذكر الأعراف والتقاليد أن مدينة « صيرام » كانت منذ عهد قديم مركزا إسلاميا مهما ، وقد انقسم أهل هذه المدينة إلى طبقات ثلاث : الطبقة الأولى : يمتد نسبها حتى ملوك التاجيك الأقدمين والذى يسمى « شاه أورغو » الطبقة الثانية : يمتد نسبها إلى أقدم أمراء ميرزا ، وهو أمير أوروغو ، أما الطبقة الثالثة : فهم أسباط سيدنا على كرم الله وجهه وشيخهم هو الشيخ « خواجه اورغو » ، وحازت هذه الطبقة الثالثة لقب السيادة والشياخة ، وكان من الطبيعى أن تفضل على غيرها وأن يكون لها شرف الوجاهة وعراقة النسب وقد سادت هذه الأعراف والتقاليد بين أهالى صيرام حتى عصر متأخر من الزمان ، وتعتبر كل مشايخهم من أولاد الإمام محمد الحنفى (ملاموسى ، ملاعيسى صيرامى : تاريخ أمنيّة : قازان : ١٩٠٥ . ص ٢٨٦) .

ويبدأ مؤلف هذا التاريخ سلسلة نسبه بالشيخ كمال الدين « ليؤكد سيادة هذا النسب ، ويبرز =

إقليم « قره صو » الذى يصب بدوره فى نهر « شيهار » وهو أحد الفروع التابعة لنهر ياريم »[1] .

هذا ورغم أنه لا يعرف على وجه الدقة وبصورة محددة قاطعة التاريخ الذى ولد فيه الشيخ أحمد يسوى ، فإننا نستطيع على سبيل الظن والتخمين – أن نحدد أواسط القرن الخامس الهجرى تاريخا لمولـــده[2] .

= الحب الصادق الذى أظهره » عبد الله خان ، وكان تاريخ هذا النسب عام (٩٤٥هـ – ١٥٣٨ – ١٥٣٩م) ثم يمتد هذا النسب على تلك الوتيرة حتى يصل إلى الشيخ « محمد الحنفى » فيكون على النحو التالى : كمال الدين باب – سيد إبراهيم باب – سيد عبد الجبار باب – سيد عبد الكريم باب – عبد المجيد باب – عبد الودود باب – عبد العزيز باب – ارسلان باب – الياس باب – محمد باب – افتخار باب – عثمان باب – عمر باب – اسماعيل باب – اسحق باب – عبد الكريم باب – عبد الجليل باب – عبد الرحيم باب – عبد الرحمن باب – عبد الجبار باب – عبد الفتاح باب – إمام حنفى (المصدر السابق) ورغم أن سلسلة النسب هذه تمتزج بسلسلة النسب للشيخ أحمد يسوى ، فإنها تظهر تماثلا وتشابها تاما بها ، لأن الياس باب هو الشيخ الأكبر للشيخ أحمد يسوى ، وهكذا نرى أن ارسلان باب ابن الياس باب هو جد كمال الدين باب ، وأن والد الشيخ أحمد يسوى هو أخو الشيخ إبراهيم « ونصادف كذلك فى « صيرام » أسماء أشخاص آخرين يدعون أنهم من أولاد الشيخ محمد حنفى ، والقول الصادق فى هذا أن هؤلاء يشكلون طبقة أخرى ، وهذا يعضد تماما ما قلناه من أن الشيخ يسوى قد ولد فى مدينة « صيرام » (انظر فى هذا الصدد : انساب ثمانية وخاصة عند ابن خلكان وماكتبه فى شأن الامام محمد الحنفى) .

(١) ولا نستطيع أن نصادف اسم هذه المدينة عند كل من شمس الدين سامى فى قاموس الأعلام ، وكذلك فى كتاب مجمع البلدان ، وقد جمع العالم المستشرق E . quatremere ما ذكره المؤلفون العرب بشأن هذه المدينة وذلك فى كتابه المسمى :

(Notices etextraits Monuscrits C : X 111 . S : 224 . n. 1)

ثم أوجزها بعد ذلك المستشرق E . Ghavannes فى بحث تحت عنوان

Document sur le tou kiu occdemtaux . 25 : 238.

وقد قدم هذا البحث معلومات وافية حول هذه المدينة ، كما أفرد الجزء العاشر منها لآثار الشيخ أحمد يسوى .

(٢) تقول أعراف وتقاليد البكتاشية إنه توفى عن مائة وعشرين عاما سنة ٥٦٢هـ – ١١٦٦ – ١١٦٧ م ويقول ارسلان بابا إن أحمد يسوى استلهم تربيته الروحية والدينية فى القرن الخامس الهجرى حسب الأعراف والتقاليد السائدة آنذاك .

لقد كان والده الشيخ إبراهيم من مشاهير المشايخ ذوى الصيت البعيد الذائع فى إقليم « صيرام » ، كما كان الشيخ موسى الذى تزوج الشيخ إبراهيم بابنته « عائشة خاتون » من خلفائه ومريديه المعروفين ، وقد أنجب منها ابنة تسمى « جوهر شاهناز ، ثم أعقبها بولده أحمد يسوى الذى جاء إلى الدنيا وهى لم تزل طفلة غريرة ، وكانت أمهما قد وافتها المنية وهما مازالا صغيرين ، ثم لحق بها الشيخ إبراهيم ، وعند وفاته كان أحمد يسوى فى السابعة من عمره فضمته أخته الكبرى تحت رعايتها وتعهدت بتربيته وأصبحت وصية عليه (١) .

تنحدر سلالة الشيخ إبراهيم حسب أعراف وتقاليد الأنساب من الإمام محمد الحنفى حتى ينتهى نسبه إلى الإمام المرتضى ، ومن ثم تصبح سلسلة نسبه على النحو التالى : شيخ إبراهيم - شيخ الياس - شيخ محمود - شيخ محمد - شيخ افتخار - شيخ هارون - شيخ الشيوخ بحر العرفان جبل الاطمئنان قطب تركستان خواجه اسحق باب - شيخ عبد الرحمن - شيخ عبد القهار - شيخ عبد الفتاح - إمام الحنفى - على المرتضى (٢) .

---

(١) ورد هذا فى (جواهر الأبرار من أمواج البحار ص : ٦٦) عند بحثه عن قبر والد أحمد يسوى ، ويقول إن مقبرته سميت بالمقبرة البيضاء (ديوان الحكمة : ص ٣٣) .

(٢) المصدر السابق : ص ٤٨ - ٤٩ وقد أسلفنا القول فيما سبق أن أعراف وتقاليد البكتاشية أظهرت الشيخ أحمد يسوى على أنه من أولاد الشيخ محمد الحنفى ، ومع ذلك فلا نصادف هذا فى أى مصدر آخر سوى هذه السلسلة النسبية التى أحاطت بكل جوانبها ، وإذا اعتمدنا على الأعراف والتقاليد فلسوف نجد أن هناك زمرة من دراويش صوفية اليسوية فى مختلف القرون قد كتبوا نسخا مطبوعة من كتاب الحكمة ، ونصادف فى هذه النسخ مجموعة من القصائد تؤيد وتعضد ما سبق قوله : وهناك قول آخر يدور حول انحدار نسله من عائلة « حيدر » (المصدر السابق : ص . ٢٧) وكذلك العلاقة بين اسحق بابا والشيخ إبراهيم (المصدر السابق : ص ٢٧) ، وليس من المتعذر البحث عن بداية هذه المناقب . وتوجد مناقب كثيرة العدد فى تلك الأنحاء تخص بعض هؤلاء المتصوفة المنتسبين إلى الشيخ جعفر محمد الصادق وينحدر نسلهم من أبناء سيدنا على رضى الله عنه والذين وفدوا حتى منطقة التركستان ومن هؤلاء : صيرا ملى ملا موسى « الذى زار قبر الإمام جعفر الصادق فى مدينة « ختن » أما الإمام عبد الرحمن المشهور « ببطال غازى » والمدفون فى « آق صو » فإنه يعد السبط الرابع للشيخ محمد الحنفى العلوى ، ويوجد فى مدينة « طورفان » قبر « آلت آتا » ، وهو السبط السادس عشر للشيخ محمد الحنفى ، ويوجد قبر الشيخ عالى ميرانور ، وكذلك قبر الشيخ بابا قنبر ولى ، وتوجد فى مدينة « اوشن طارفان » مجموعة أخرى لمقابر بعض الأئمة ، ويروى كذلك عن وجود عادات وتقاليد حول =

ونستطيع أن نخمن أن قدوم أحمد يسوى إلى مدينة « يسى » فى طفولته المبكرة واستقراره فيها كان لسبب لاعلم لنا به ، وإن الأعراف والتقاليد لتقوى وتعضد هذه الآراء ، سواء تلك التى وردت بشأن وجوده فى معية ارسلان بابا فى مدينة « يسى » أم بتلقبه بلقب اليسوى .

لقد أصبحت مدينة « يسى » فى يومنا الحاضر تسمى باسم « التركستان » ، ولما كانت مقر الحكومة المركزية لسلطان الأوغوز، فقد أصبحت مكانا مشهورا تختلط فيه المناقب التركية [(١)] .

= قدومِ عالى إلى هنالك (تاريخ أمنية ، ص٣١٦، ٣١٩ ، ص٣٥٨) وتوجد كذلك مناقب كثيرة مشابهة أخرى فى أماكن متباينة من التركستان ، ولكننا لا نرى أن ثمة حاجة ملحة لتوضيحها وإلقاء الضوء عليها لأنها لا تحمل أية قيمة تاريخية .

(١) يقدم كاتب جلبى هذه المعلومات بشأن مدينة « يسى » ، وذلك عندما كان يبحث فى إقليمى التركستان ودست ومناخ كل منهما فى الفصل السابع والعشرين من كتابه « جهانما » ، يقول كاتب جلبى « هى مدينة مشهورة فى دار الملك بالتركستان تقع على خط طول مائة وواحد درجة ، وخط عرض مقداره ثلاث وأربعون درجة ، كانت عاصمة سلطنة الأوزبك فى السلف القديم وينتسب إليها الشيخ أحمد يسوى وهو من مشاهير شيوخ النقشبندية (النسخة المطبوعة : ص٣٦٧) ويقول أحمد وفيق باشا فى كتابه « لهجةُ عثمانية » أثناء بحثه عن كلمة تركستان حيث يبين معنى كمة يسى « هى مدينة القازاق ، كانت فيما سبق تقع شمال سمرقند وتسمى « نسا » ، وبها مقام الشيخ أحمد النسائى وقبره ثم امتزجت كلمتا نسا ويسى وصارتا كلمة واحدة . ونجد مثل هذا الرأى فى نسخة روضات الصفا المطبوعة تحت يدنا (ج ٢٦ ، ص ١٢٦ طبعة بومباى) حيث تبين أن مقاطعة « يسى » تأخذ شكل كلمة « نسا » ، ومن ثم فقد كان النساخ يخلطون بين هذين الاسمين للأسباب التى أسلفنا ذكرها ويذكر كاتب جلبى أن هناك « نسا » العليا ، و « نسا » السفلى ، ثم يورد اسما ثالثا لمدينة « نسا » فيقول إنها فى خراسان ، وهذه الأخيره هى أشهرهم جميعا (جها نما : ص ٣٥٧) وفى الحق فإن علماء كثيرين قد ازدهروا فى هذه المدينة الموجودة فى سمرقند وبلغوا فيها شأوا عظيما . ويذكر ياقوت الحموى أربع مدن أخرى سميت بهذا الاسم (معجم البلدان ج ٨ . ص٢٨٢ – ٢٨٣) وقاموس جغرافية ايران Barbier de Meymard ويذكر أحد المستشرفين الفرنسين ويدعى Dubeux عند بحثه عن مدينة « يسى » أنها كانت فى هذا الوقت تسمى بمدينة « طِراز » (Tartarie : paris : 1846 S. 113) ومع هذا فإن زعمه هذا باطل من أساسه ، لأن الرحالة الصينيين ومؤرخيهم ، وكذلك العرب وحتى سفير البيزنطيين ، هؤلاء جميعا كانوا يعلمون أن هذه المدينة تاريخية قديمة ، كما كانت نقطة التقاء تجمع بين أكبر طريقين للتجارة يربط بين إيران وتوران ، وقد حازت شهرة عظيمة منذ القدم باعتبار وجودها محل هذا المعبر القديم وينقل المؤرخ البيزنطى Memandre Protektoru عن السفير البيزنطى Zemarchus أن اسم المدينة هو «تالاس» ، كما يذكر الرحالة الصينى هيون ثانج Hieuem Thasng أن اسمها هو « طالوس » ، ويذكر بعض =

وعندما أضيف لقب « يسوى » إلى اسم الشيخ أحمد ، ازدادت شهرته كثيرا وأصبح ذا أهمية تاريخية فى عالم الترك . وهكذا وفد الشيخ إلى هذه المدينة فى معية أخته ، واستقر به المقام فيها وكان فى هذه المدينة شيخ معروف بين الأنام هو « ارسلان بابا » حيث كان الترك يتجهون إليه يلتمسون عطفه ورعايته ويرجون الخير منه والدعاء (١) . ولئن كان الشيخ ارسلان بابا قد وافته المنية ولما يبلغ الشيخ يسوى الحلم بعد ، فإنه ليس صحيحا من الناحية التاريخية أن نعتبره ذا تأثير قوى وشخصية مؤثرة فى الشيخ أحمد يسوى ، ومن الجائز أن يكون أحمد يسوى قد قضى سنين تحصيله العلمى الأولى فى مدينة « يسى » ، ونحن نرى أنه قد وفد إلى بخارى أكبر مركز إسلامى فى شرخ صباه بغية إتمام تحصيله العلمى .

١٨- الشيخ يوسف الهمدانى فى بخارى :

كانت مدينة « بخارى » تقع تحت وطأة الحكم السياسى للقره خانيين فى القرن الثانى عشر الميلادى ، ولكنها ما لبثت أن فقدت أهميتها السياسية إبان عصر السامانيين ، وكانت شهرتها تتوارى فى أكبر مركز علمى يقع فيما وراء النهر ، ومن ثم كانت تعج بطلاب العلم الذين يفدون إليها وإلى مدارسها من سائر ربوع العالم الإسلامى وبصفة خاصة من أرجاء التركستان واستمر حكم هذه الأسرة التى كانت تتمتع بالثراء والعلم فى مدينة بخارى ، ومن حكامها : عالى برهان ، وصدر جهان الذى تمذهب بالمذهب الحنفى .

أما مؤسس هذه الأسرة فهو برهان الملة والدين « عبد العزيز بن عمر » الذى عرف

= مؤرخى الصين الآخرين اسمها « طالاز ، وقد سجلها العرب على هذا الشكل طبقا لما نقلوه عن هورث Howorth ، وليس هناك شئ آخر يذكر فى أيامنا هذه غير « اوليا عطا » (تاريخ المغول : ج ٢ – القسم الرابع – الملاحظة الأولى – ففى هذا القسم تفصيل جامع فيما ورد بشأن هذه المدينة) وانظر كذلك : E . Chavommes المصدر السابق : ص ٢٣٨ ويفهم من هذه الإيضاحات السالفة الذكر أن مدينة « طيراز » المعروفة منذ القرن الحادى عشر الميلادى هى دون شك مدينة تختلف اختلافًا بينا عن مدينة « يسى » وقد وردت معلومات وافية عن هذه المدينة فى البحث الخاص عن أحمد يسوى فى هذا الكتاب ، ويشكل القسم الخامس منه .

(١) انظر القسم الخامس من كتابنا هذا لأجل التزود بمعلومات كافية عن عائلة « ارسلان بابا » ووجوده وتاريخه .

بلقب « نعمان الثانى » وكان حكمه فى النصف الثانى من القرن الحادى عشر على وجه التقريب ، وعاش حتى الأعوام الأولى من القرن الثانى عشر الميلادى ، ورغم أن هذا الشخص البارز عاش أشبه بحاكم مستقل رغم ارتباطه بالقره خانيين واتصاله بهم ، فإن ولده « حسام الدين » قد حل محله فى سنة ٥٣٦هـ - ١١٤٣ - ١١٤٤م ، حيث استحوذ على ملك بخارى وأعمل القتل فى القره خطائيين (١) .

ويمكننا أن نخمن فى سهولة ويسر أن مثل هذه التيارات الفكرية والمذهبية قد استمر حكمها وسيطرتها فى مدارس بخارى إبان عصور هؤلاء الصدور الذين يؤيدهم زمرة من الفقهاء والعلماء تمذهبوا بالمذهب الحنفى وكانوا دائما فى معية هؤلاء الرجال البارزين لا يبارحونهم .

وهكذا فقد وفد أحمد يسوى فى هذه الآونة إلى تلك المقاطعة وكان من أبرز العلماء المتصوفة الذين كانت لهم الصدارة الأولى الشيخ « يوسف همدانى الذى انتسب إليه الشيخ أحمد يسوى وتكونت شخصيته تحت تأثير نفوذه (٢) . وكان أبو يعقوب يوسف

---

(١) وبعد هذا ورغم استحواذ غير المسلمين من القره خطائيين على هذه المدينة ، فإن نفوذ هؤلاء البارزين قد استمر واتخذ صورة أخرى ، ورغم أن تعيين « والى آلب تكين » قد تم من قبل حاكم قره خطا « فإنه كان يكلف بالرجوع إلى رأى « صدر إمام أحمد بن عبد العزيز » لاستشارته فى أمر هذا التعيين. (انظر مادة بخارى وبرهان فى دائرة المعارف الإسلامية والتى كتبها بارتولد نقلا عن نظامى عروضى) وانظر كذلك : المعلومات التى قدمها « ميرزا محمد بن عبد الوهاب القزوينى » فى الجزء الأول من « لباب الألباب » (النسخة التى طبعها : براون Brawme . ج ١ ص٣٣٢ - ٣٣٣) وقد اضطلع بروان فى أثره المسمى « التركستان تحت غزو المغول بدراسة مهمة دقيقة اعتمد فيها على المصادر العربية والفارسية . وقد اكتفينا باستعانتنا بهذا الأثر السالف الذكر ونحن على اقتناع تام بخصوص المادة العلمية لكل من بخارى وبرهان ، وما ورد كذلك فى دائرة المعارف الإسلامية ، ويوجد كذلك بحث عن هؤلاء الصدور وارد فى إحدى حكايات المثنوى .

(٢) يذكر الشيخ « عبد القادر جوجدوانى » فى رسالته المهمة التى أسماها « مقامات يوسف همدانى : « أنه جاء من همدان بصحبة الشيخ يوسف الهمدانى ، ثم وفد إلى سمرقند وفى معيته أحد عشر شخصا ، ثم قدم إلى سمرقند على هذه الصورة مذعنا لأمر الخضر عليه السلام ، ويضيف قائلا : أنه أثناء إقامته فى محلة « خورشد » وفد إليه كل من الشيخ « حسن أنداكى ومعه الشيخ أحمد يسوى ، وبعد تسعة أشهر لحق بهم الشيخ عبد الله بره كى » (مقامات يوسف همدانى) . وعلى كل حال فسواء ما ورد فى فصل الخطاب ، أم ما ورد فى الرشحات والنفحات نقلا عنه - فإن عبد الخالق جوجدوانى يزعم بانتساب الشيخ يوسف إلى بخارى ، ثم يذكر فى هذا السياق أن الشيخ أحمد يسوى نفسه ينتسب =

ابن أيوب بن يوسف بن الحسن بن وهره موجودا فى مقاطعة « بوزنجيرد » « فى إقليم همدان » [١] ، وولد فى عام ٤٤٠هـ - ٤٤١ هـ . ١٠٤٩ - ١٠٥٠م [٢] ، وينتسب الشيخ أبو اسحق إلى شيراز ، وحاز تقدير أستاذه لأنه بذ أقرانه فى علوم أصول الفقه ومسائل الخلاف ، ثم أخذ يغشى مجالس العلم فى تكية يوسف الهمدانى بمدينة « مرو » ، ثم التقى هنالك بعد ذلك بالشيخ « حسن الأنداكى » ، حتى بلغ درجة عظيمة فى الوقوف على علوم الفقه والعلوم الظاهرة على وجه الخصوص حسبما تقتضيه علوم السماع [٣] عند الصوفية ، ثم تعلم بعد ذلك أصول علم الحديث ومصطلحه على

= كذلك إلى بخارى (فصل الخطاب : النسخة المخطوطة فى مكتبة الجامعة) . ومع هذا فإن الإمام « اليافى » يصرح بهذا فى تاريخه ، وكذلك فى كتاب « أنساب الثمانية » حيث يقول : إن الشيخ يسوى أقام فى مدن : بغداد - اصفهان - بخارى - سمرقند بغية تلقى علوم الحديث ، وإذا كان يفكر مليا فى حياة الزهد والصوفية فى تلك الآونة ، فإنه لا يمكن بحال من الأحوال أن نرفض كلية احتمال إمكان وجوده ثانية فى تلك المدن السالفة الذكر ، ومن ثم فإنه ليس من قبيل الوهن والضعف أن نكذب أو نرفض مرة واحدة الرواية الموجودة فى المقامات .

(١) نقلت هذه السلسلة النَّسبية من كتاب (مجمع البلدان ج ٢ ، ص٣٠٢) .

ويقول ابن خلكان إنه لا يعلم معنى اسم « وهرة » Vehre الموجود فى ختام هذه السلسلة .

(٢) وبهذا فإننا نعتمد على المعلومة التى نقلها مؤلف الرشحات عن الشيخ « محمد بارسا » صاحب كتاب فصل الخطاب حيث يقول : إن يوسف الهمدانى كان عمره آنذاك أحد عشر عاما (ترجمة الرشحات : ص١٣) .

هذا ويعبر الشيخ محمد بارسا عن هذه المسألة فيقول « هومولانا شرف الملة والدين العقيلى الأنصارى البخارى روَّح الله تعالى روحه ، هو من كبار العلماء ومن نسل الشيوخ الكرام ثم يضيف أن الشيخ يوسف همدانى قدس الله روحه ذهب إلى بغداد وهو فى الحادية عشرة من عمره ، وتعلم الفقه من فقيه العلـم الشيخ أبى اسحق ، وبلغ أوج الكمال فى العلوم الظاهرة وتمذهب بمذهب أبى حنيفة ، ودرس فى أصفهان وبخارى وحاز القبول والرضا فى العراق وخراسان وخوارزم وبلاد ما وراء النهر (فصل الخطاب : النسخة المخطوطة الموجودة فى مكتبة الجامعة وقد استوثق ابن خلكان من المعلومة التى قدمها نتيجة نظرته المتعمقة فى المصادر التى اعتمد عليها ، ويوضح أن قدوم الشيخ الهمدانى إلى بغداد كان سنة ٤٦٠هـ - ١٠٦٧ - ١٠٦٨ م ، وعلى هذا فمن الضرورة بمكان التسليم بقدوم الشيخ يوسف الهمدانى إلى بغداد بعد أن أتم عشرين عاما من عمره .

(٣) السماعى : هو أحد ضروب النظم فى الأدب الشعبى ويأتى على وزن « مفاعيلن » الذى يكرر مرتين وأربع مرات وكان ينشد ويغنى بألحـان متميزة خاصة به Tahir - ul Mevlevi : Edebiyat lugat . Istanbul : 1973 S .134 . (المترجم)

يد كبار المحدثين فى بغداد وأصفهان وسمرقند ، وبعد أن وقف على العلوم الشرعية وحذقها وجد فى نفسه رغبة جامحة وشوقا فياضا إلى سلوك طريق الصوفية فترك سبيل العلم الظاهرى ، وأخذ يتدرب على الرياضات الروحية والصوفية على يد الشيخ المشهور « أبى على فرمدى » ، ويروى أنه كان يلازم كلا من الشيخ عبد الله جوفيانى - وحسن سامانى ، ولا يبرح مجالسهما (١) .

ثم وفد الشيخ يوسف همدانى إلى مدينة « مرو » بعد أن استمسك بطريق الرياضات الروحية والمجاهدات الصوفية حيث استقر بها ، وبعد فترة وجيزة تركها ويمم وجهه صوب مدينة « هراة » ومكث بها مدة ليست قصيرة ، ولكن أهالى مرو توسلوا إليه راجين عودته ثانية إلى ديارهم ، فجاء إلى مرو ومن هنالك قفل عائدا مرة ثانية إلى هراة ، وفى آخر سنة من حياته أى فى ربيع الأول سنة ٥٣٥هـ اكتوبر - نوفمبر سنة ١١٤٠م عزم العودة ثانية إلى مرو ولكن المنية وافته فى مقاطعة « بامين » التى تقع بين مرو وهراة (٢) .

وتذكر هذه الرواية أن أحد مريديه يدعى ابن النجار قد حمل جثة شيخه إلى مرو حيث يوجد قبره فيها (٣) .

وكان الشيخ يوسف همدانى على مذهب الإمام الأعظم أبى حنيفة النعمان ، ومن ثم فقد اعتنقه وسلك سبيله ثم اشتغل بإرشاد الناس وهدايتهم فى مختلف الأصقاع التى تقع فى بلاد ما وراء النهر ، ومكث ردحا طويلا من الزمن فى بخارى حيث استقر به المقام فى « كوه زرده » (٤) ، ويرى الشيخ أحمد يسوى أن بعض الروايات تنسبه إلى سمرقند أثناء وجوده فى بخارى ، وقد تلقى الشيخ يسوى منه آداب الطريقة والسلوك

(١) ترجمة الرشحات : ص : ١٢ ، وترجمة نفحات الأنس : ص ٤٩ وتعتمد هذه الرواية على المعلومة التى أوردها الشيخ « محمد بارسا » نقلا عن شرف الدين عقيلى .

(٢) ابن خلكان : ج ٢ . ص٤٦٥ ، مجمع البلدان : ج ٢ : ص ٣٠٣ ، ترجمة الرشحات : ص ١٣ ، ترجمة النفحات ص ٤٠٩ ، ويبين ابن خلكان أن مدينة « باغشير » هى من ملحقات بازكير وتقع بين « بامين وهراة وقد ورد فى معجم البلدان أن مدينة « بامين » هى عاصمة مقاطعة باركيز التى تقع بين « مرو الرود وهراة » ، ويذكر نفس المصدر أن مدينة « باغشير » تقع بين مرو الرود وهراة ؛ انظر : الجزء الثانى من معجم البلدان ، وكذلك Barbier de Meymard قاموس جغرافية ايران .

(٣) ترجمة الرشحات : ص ١٣ .

(٤) ترجمة الرشحات نقلا عن فصل الخطاب : ص ١٢ .

وتعلم منه كذلك العلوم الظاهرة والباطنة وطوف معه مختلف الأقاليم والبلدان التى كان يسافر إليها ، ولكن مدينة « مرو الرود » هى أكثر المدن التى صحبه إليها ، ويقول أبو السعد السامانى « إن تكيته كانت موجودة فى مدينة مرو [١] ، وتذكر بعض المصادر الأخرى أن تكيته الموجودة فى مرو كانت معروفة مشهورة ، وأنها لتعد كعبة خراسان فى ذلك الزمان [٢] . وقد وفد الشيخ يوسف همدانى إلى بغداد سنة ٥١٥هـ - ١١٢١ - ١١٢٢م حيث كان قد بلغ شأوا عظيما وشهرة واسعة فى بلاد العالم الإسلامى بفضل علمه وكراماته ومناقبه التى أظهرها فى تلك البلاد ، ويقول الوزير السلجوقى « نظام الملك » فى مؤلفه المسمى « المدرسة النظامية » : إن الشيخ يوسف همدانى كان يقوم بالوعظ والنصح والإرشاد أمام الصفوة المختارة من الشعب الذين كانوا يُهرعون إلى مجالسه من كل حدب وصوب .

وعلى حين كان يقول بالوعظ نهض الفقيه المشهور ابن السَّقا ليسأل الشيخ عن مسألة فقهية ، فقال له الشيخ يوسف اجلس فإننى أشتم رائحة الكفر فى كلامك ، ثم رد عليه قائلا : من الجائز أن تموت على غير دين الإسلام ، ولقد صدقت نبوءته حقا ، لأن ابن السقا وفد إلى بغداد ثم ذهب إلى استانبول فى معية السفير البيزنطى ثم اعتنق النصرانية [٣] . وتوجد مناقب أخرى كثيرة مشابهة لكرامات الشيخ يوسف همدانى ، وكلها دالة على علو شأنه وعظيم قدره ، ويذكر الشيخ « عبد الخالق جوجدوانى » فى

---

(١) ترجمة الرشحات نقلا عن السامانى ص ١٣ .

(٢) وفد الشاعر الإيرانى الصوفى المشهور « حكيم سنائى » إلى خراسان قادما من « كازينين » وانتسب إلى طريقة الشيخ يوسف همدانى ، وأقام مدة من الزمان فى تكيته الكائنة بمدينة مرو (تذكرة دولتشاه ص٩٧) ويقول دولتشاه هذه الكلمات بخصوص تكية الهمدانى ذات الشهرة العظيمة التى حققتها إنهم كانوا يطلقون على تكيته كعبة خراسان لتعظيمها وعلو قدرها (ص ٥٩) ويوجد فى طبقات الشعراء كلام كثير حول تعظيم هذا الشيخ وسمو منزلته ، كما تتحدث عن أهميته وتورد بعضا من مناقبه (الطبعة العثمانية سنة ١٣٠٥هـ - ج ١ : ص ١٣٥) .

(٣) ابن خلكان : ج ٢ ، ص ٤٦٤ ، ترجمة النفحات : ص٤١١ ، وقد اعتمد ابن خلكان فى هذا الصدد على الروايات التى نقلها أبو الفضل الصافى برواية عبد الله النجار عن حافظ أبى عبد الله محمد بن محمد ، وورد فى ترجمة النفحات أن بعض المؤرخين نقلوا ما يخالف حكاية ابن السقا المشار إليها ص ٤١١ ، ولكن منقبة يوسف همدانى كانت مشهورة حيث ذكره ابن الأثير فى عداد من توفوا سنة ٥٣٥ هـ - ١١٤٠ - ١١٤١م (ونقل هذه المنقبة بإيجاز تاريخ الكامل : ج ١٢ ، ص ٣١) .

رسالته المسماة « مقامات يوسف همدانى »[1] معلومات وافية تبين بوضوح أتم صورة صادقة عن حياة الشيخ الهمدانى وشخصيته المتميزة .

---

(١) لم نستطع الحصول على النسخة الفارسية القديمة الملحقة بخاتمة الجزء الثالث من كتاب تبيان وسائل ، وإذا كانت توجد بعض الرسائل التى تخص « عبد الخالق جوجدوانى » فى صحيفة رقم ٣٧٠٢ بمكتبة سعد أفندى ، فإننا لم نتمكن كذلك من رؤية هذه الرسائل بالرغم من كل المحاولات التى بذلناها قدر الجهد والطاقة ، ولكن الأصول الأولى لمقامات يوسف الهمدانى توجد فى هذه المكتبة ، ومع هذا فقد أمعنا النظر ودققنا الفكر من أجل الوقوف على هذا الأثر وهل كان نتيجة متخيلة مصطنعة ، وهل كانت له قيمة علمية ، وهل هو حقا منسوب إلى عبد الخالق جوجدوانى ، ومع كل هذا فإنه توجد تناقضات واضحة جلية بين ثنايا العبارات التى وردت فى هذه الرسالة والمعلومات التى قدمتها وبين ما ورد فى غيرها من المصادر الأخرى .

وعلى سبيل المثال فإننا نجد أن سلسلة النسب الخاصة بالشيخ يوسف همدانى والواردة فى هذه الرسالة هى من صنع الخيال برمتها حتى تصل إلى الإمام الأعظم .

كما نجد كذلك خطأ واردا فى تاريخ مولده ونصادف كذلك ضربا من الروايات لم يدْع فيها الشيخ يوسف على جنكيز خان بشر الدعاء ، ومن الثابت المؤكد أن جنكيز خان لم يظهر إلا بعد وفاة الشيخ يوسف الهمدانى ، ونضيف إلى ذلك أن هذا الشيخ قد حج إلى البيت الحرام راجلا اثنتين وثلاثين مرة ، كما ختم القرآن الكريم عشره آلاف مرة ، وحفظ عن ظهر قلب سبعمائة كتاب فى الفقه والتفسير والكلام ، وأنه هدى إلى الإسلام ثمانية آلاف من عبدة الأوثان ، وهذه طائفة من المبالغات موجودة فى هذه الرسالة ، ومن ثم فليس من قبيل المبالغة أن يكون لهذا الشيخ مريدون يؤمنون به ويعتقدون فى كراماته ، وهناك عدة أشياء تجعلنا نرتاب فى توثيق هذه الرسالة ، ومنها على سبيل المثال : أن هذه الرسالة أصابها التغيير والتبديل فى تداول نسخها على مر العصور ، ومن المحتمل أن يكون قد زيد عليها شئ من بعض النساخ الذين كانت لهم مآرب وأغراض مختلفة. وإذا أمعنا النظر مليا لرأينا إلى أى حد كانت سلالة « هاجكان » فى آسيا الوسطى ذات شأن عظيم أيام حكم أسباط جنكيز خان ، ومن ثم يمكن أن نسلم فى الحال بهذا قائلين : كيف كان هذا الدرويش الصوفى موجودا من أجل مد يد العون والمساعدة إلى الحاكم الموجود آنذاك . إن المعلومات التى قدمها عبد الخالق جوجدوانى بشأن ترجمة سيرة هذا الصوفى وخلفائه والتفصيلات الخاصة بعاداته وتكوين شخصيته المتميزة لتتفق جميعها مع ما ورد فى بعض المصادر الأخرى وتأتى فى صورة مفصلة كاملة على أنها من المعجزات وخوارق العادات . وإذا كانت هذه الرسالة من الآثار المزيفة الملفقة ، فإن ما يقال من أن الشيخ يوسف همدانى كان معاصرا لجنكيز خان أو كان فى عصر سابق عليه ليعد أحد التواريخ الغريبة ، ومن ثم فإن عدم الإلمام بتاريخ هذه الحقبة والإطلاع على السمات المعنوية والأخلاقية لهذا الشيخ يوجب علينا أن نكون على يقين من أن هذه الرسالة تعج بكثير من المناقب وخوارق العادات . ونتيجة لهذه الملاحظات السالفة الذكر نقول : إن هذه الرسالة التى دبجها الشيخ عبد الخالق ججدوانى هى التى أحيت ذكر الشيخ يوسف الهمدانى كما أن النسخة التى فى حوزتنا قد أصابها التغير و التبديل بسبب تداولها بين أيدى النساخ =

إن المصدر الأول الذى يعتد به فى هذا المقام هو كتاب « السامانى » الذى يجب أن نضعه نصب أعيننا رغم بعض المآخذ عليه لأنه قد أماط اللثام عن السمة الحقة لهذا العالم الصوفى ، كما بث فى تضاعيفها نبض الروح والحياة ، وقد كان جليا واضحا فى ضوء المعلومات التى قدمها عبد الخالق جوجدوانى وتناولها بصورة حية نابضة .

ومن ثم فنحن نرى أنه لم يكشف عن السمات الشخصية المادية أو العادات والطباع الحسية فحسب ، بل تجاوز ذلك حيث سبر أغوار هذه الشخصية وأبان عن مكنون

= الذين ينتسبون إليه (انظر : مادة : جوجدوانى التى كتبها قاسم كفرالى فى دائرة المعارف الإسلامية والتى أفردها عن عبد الخالق جوجدوانى ومقامات يوسف الهمدانى) .

وتوجد رسالة أخرى حول الشيخ الهمدانى فى المكتبة القيمة الثرية لصاحبها « بغدادلى و هبى أفندى » ، و التى ذكر فيها رسالة أخرى تسمى « رسالة بابوريه » و هى خاصة بآداب التصوف عند الشيخ أحمد بن جلال الدين كاشانى و قد نقل المؤلف فى جزء من هذه الرسالة اختصاراً شديد الإيجاز لما ورد فى مقامات يوسف الهمدانى والتى ألفها عبد القادر جوجدوانى ، ولكنه أورد فى خاتمتها سردا بأسماء خلفاء الشيخ الهمدانى وسلسلة نسبهم ومعلومات عن حياتهم ، ومن هؤلاء : بهاء الدين نقشبندى ، وسعد الدين كاشغرى ، ولم يكن الجزء الأول من هذه الرسالة إلا مقتطفات مختصرة من نسخة المقامات كما رأينا ، ومن ثم لم تكن هذه الرسالة أثرا علميا خالصا مبتكراً ، ولكنها تظهر وتبرز شهرة هذا الأثر بين صوفية النقشبندية منذ عدة قرون ، ولا توجد فى هذه الرسالة أشياء تخص قضية جنكيز تناقض الوثائق التى أثبتنا فساد حجتها سابقا . وندرك مما سبق أن هذه التفاصيل قد أضافها أناس مختلفون تناقلت هذه الرسالة بين أيديهم . وقد كُتب فى هذه الرسالة أن وفاة الشيخ همدانى كانت فى سمرقند سنه ٥٠٥هـ - ١١١١ - ١١١٢م ، ومن الممكن أن يكون هذا التاريخ محرفا عن التاريخ الحقيقى وهو سنة ٥٣٥هـ ، وهو بهذا قد خالف ابن خلكان فى مسألة وفاة الشيخ فى سمرقند ، وعلى كل حال فإنه يتبين لنا أننا لا نستطيع رفض أو إنكار كل ما ورد فى هذه الرسالة من تفاصيل أسندها صاحبها إلى الشيخ جوجدوانى ، ويقول مؤلف الرسالة محمد بن جلال الدين الكاشانى فى خاتمة المطاف : بالرغم أنه كان « لهاو وُجه أحرار » خلفاء كثيرون ، إلا أن مولانا محمد القاضى هو مرشد وخليفة الخلفاء ، ثم يضيف أنه وجد مدفونا فوق قدم الشيخ خواجه أحرار ، وهذا ويفهم من هذه الرسالة التى كتبت ببلاد الهند سنة ١١٨٤م أنها سيرة ذاتية لمؤلفها ومدون فيها ما يأتى : « شيخ المشايخ برهان الدين ، والشيخ قليج الأسياد الشيخ أبو القاسم جورجانى والذى كان دائما فى معية الشيخ يوسف الهمدانى وقد توفى سنة ٤٩٠هـ » .

وقد قال شيخنا إن الشيخ برهان من أولادنا ، ويمتد نسبه إلى الشيخ قليج ، وهم يطلقون عليه الآن اسم « قليجيكيل آتا » ، وكان هذا الشيخ إذا نظر إلى شجرة جافة يابسة اخضوضرت وأينعت ، وإذا رأى أحدا قد خرج من ربقة الشريعة فإنه يقصم ظهره بنظرة واحدة ، فكان ذا هيبة جليلة عظيمة .

سرها ، وأماط اللثام عما يكتنفها من غموض وإبهام . لقد كان يوسف همدانى فارع الطول ، فى وجهه أثر من مرض الجدرى ، ذا لحية طويلة ذات لون أكْلف ، ضعيف البنية ، يرتدى دائما لباسا مرقعة من الصوف ، لا ينشغل بأمور الدنيا ولا يعيرها اهتماما ، ولا يذهب إلى بيوت السلاطين والعظماء ، يعطى المحتاجين كل ما يقع فى يده ، ولا يقبل شيئا قط من إنسان ، ولم يكن يعرف التركية ، أمضى خمسة وسبعين عاما من عمره عزبا ، ثم تزوج فى أخريات عمره، وماتت زوجه قبله بأربعين يوماً .

وكان لين العريكة ، حسن الجانب مع كل شخص ويتصف سلوكه بالرحمة والحلم ، يسأل دائما عن أحوال الدراويش والضيوف الذين يحلون عليه ، ويحبس نفسه فى صومعة عبادته ليكد ويتعب فى العبادة والزهادة [١] ، وكان دائما يشغل نفسه بتلاوة القرآن الكريم ، ويختم تلاوته فى المسافه ما بين المسجد والموضع الذى يقيم فيه ويسمى « خوش دود » فى مقاطعة « كاتفر » كما كان يقرأ سورة البقرة ريثما يخرج كل من الشيخ حسن أنداكى ، الشيخ أحمد يسوى من المسجد حتى يبلغا باب منزله ، ثم يختم سورة آل عمران أثناء عودتهما .

وكان يقرأ جزءاً من القرآن الكريم عند قدوم الدراويش من مسجده إلى أن يبلغوا باب داره ، وهى مسافة لا تتجاوز سبعمائة قدم ، وكان يولى وجهه كثيرا شطر همدان ثم ينخرط فى البكاء ، كما كان يحتفظ عنده بعمامة سلمان الفارسى وعكازه ، ومن عادته أنه كان يدعو فى غرة كل شهر شيوخ سمرقند ويعقد معهم مجالس لمدارسة علوم الشريعة ، وكان دائما فى صحبة الخضر عليه السلام ، ويعالج الجرحى والمكلومين ، ويصف علاجا للحمى ، ويتجشم الصعاب حتى يصف دواء ناجعا لكل إنسان ، لا يتوانى فى تعليم القرويين من أهالى الترك والتاجيك فرائض الدين ، ويشغل نفسه دائما بوظيفة التدريس والتعليم ، ويقبل كل عقائد الإسلام دون تأويل ، فى شغل دائب بالرياضات الروحية والمجاهدات النفسية ، يوصى مريديه بأن يسلكوا سبيل النبى محمد ﷺ وأصحابه ، يفيض فؤاده بعشق فياض عميق لسائر الكائنات ، وكان يذهب إلى ديار النصارى وعبدة النار فيشرح لهم عظمة الإسلام وعلو قدره ، ويتحمل فى سبيل ذلك المكاره ويصبر عليها .

---

(١) ورد فى المقامات أن الشيخ يوسف الهمدانى لم ينوه بذكر « الشيخ يوسف جهرى » ، وفى الحق فإن ذكره لم يكن موجوداً فى هذا الزمان ، وقد وردت فى ترجمة الرشحات معلومات أخرى فى هذا الموضوع (انظر : ج ٤ من هذا الكتاب) .

ويظهر المحبة والتعظيم لكل شخص لا يتفوه فمه بقبيح القول ولم يكفر أحدا من أهل القبلة قط ، يميل إلى الزهادة والفقر ، ولم يك يستخدم شيئا قط من الذهب والفضة ، يعظم الفقراء ويجلهم أكثر من الأغنياء ، لا يملك فى بيته سوى الحصير ولبدة من صوف وإبريق ووسادتين وقِدْر صغير ، يناقش مع مريديه دائما فضائل ومناقب الخلفاء الراشدين ويوصيهم دائما بالصلاة والصيام والذكر والرياضات والمجاهدات الروحية .

وحدث فى يوم الأربعاء الحادى عشر من رمضان ٥٠٤هـ - ٢٥ مارس ١١١٠م أن بعث السلطان « سنجر » رسالة إلى « قاسم كوجى » الذى كان موجودا فى سمرقند يذكر فيها كل تعظيم وتبجيل فى حق الشيخ يوسف همدانى ، وأرسل خمسين ألف قطعة من الذهب من أجل دراويش تكيته ، وأضاف قائلا : إنه أخذ يذكر أصحابه الكرام ألا ينفصلوا عن هذا الشيخ العظيم ، كما طلب منهم التضرع إلى الشيخ كى يقرأ له الفاتحة [١] .

وعلى حين كان الشيخ يوسف همدانى يلتقى بمريديه ، كان الشيخ « عبد الله بركانى » قد قدم إلى حجرته ، وسرعان ما حضر إليه كذلك الشيوخ : حسن آنداكى - أحمد يسوى - عبد الخالق جوجدوانى ، وغيرهم من الشيوخ والمريدين ، وتذكر المريدون النذر الذى أوصى به السلطان سنجر ، ثم قرأ هو أيضا الفاتحة من أجل عمله الذى يضطلع به ثم قال إننى سوف أرسل إلى سنجر أخبره بأننى لم يقع منى شئ سوى السهو والخطأ ، وبناء على رجاء الدراويش قال لهم « اكتبوا عمارأيتم عندنا وما يتفق

---

(١) السلطان سنجر هو ابن ملكشاه ، ملك زمام السلطنة فى يده سنة ٤٨٧هـ - ١٠٩٤ - ١٠٩٥م ، بعد وفاة أخيه محمد ، عينه « بركياروق » على ولاية خراسان ، ثم ما لبث أن نشبت منازعات حربية بينه وبين أخيه محمد ، وبعد وفاة « بركياروق » ٤٨٩هـ - ١٠٩٥ - ١٠٩٦م حتى وفاة أخيه محمد ٥١١هـ - ١١١٧ - ١١١٨م أصبحت خراسان ولاية مستقلة تحت حكمه ، أما ما ورد فى الرواية السالفة الذكر من أنه أرسل رسالة للشيخ يوسف همدانى فهو شئ يتفق مع تقاليد هذا الزمان .

وقد كان لحسن المعاملة التى أولاها السلطان سنجر للإمام الغزالى أثر عظيم فى توثيق علاقته الوطيدة بالمسائل الشرعية والصوفية ، وهذا ما نستطيع الجزم به ، وبصفة خاصة رغبته العارمة فى تعلم كل قول وفعل لهذا الشيخ المشهور الذى كانت له علاقه وثيقة العرى بالسنة النبوية الشريفة .

وإذا كان السلطان سنجر يتصرف بازدراء واستخفاف (إزاء عقائد الشيعة ، فإننا نستطيع أن ندرك هذا بجلاء مما نقله دولتشاه عن « صور الأقاليم » حيث أورد وقائع وأحداثا عجيبة لطيفة فى هذا المقام (تذكرة دولتشاه : ص ٦٦) .

مع الشريعة النبوية » ، وعليه فقد اعتمد الدراويش على هذا التصريح وكتبوا ما كان من سيرته وأرسلوه إلى « سنجر » ثم سأله عبد الخالق جوجدوانى أن يكون خليفة له فى حياته ، فأجابه الشيخ يوسف همدانى قائلا « سيكون الشيخ عبد الله بركى هو خليفتى ، ومن بعده الشيخ حسن أنداكى ثم يخلفه الشيخ أحمد يسوى، وعندما تصل نوبة الخلافة إلى الشيخ ، فلسوف تسافر إلى ولاية التركستان لتكون أنت خليفة عليها » .

وما أن لبث أن أصبح هذا أمرا واقعا حقا ، ففى اليوم الذى ولى فيه ظهره إلى المحراب ، وأمر أصحابه أن يأتوه بماء ساخن ، ثم أدار وجهه لخلفائه الأربع وللحاضرين وقال « لقد تركنا مقامنا للشيخ عبد الله بركى ، فاقتدوا به وأطيعوه ثم التفت إلى الشيخ أحمد يسوى وأمره بقراءة سورة فاطر ، يس ، والنازعات ، وبعد أن ختم القراءة شهق شهقة (١) ، ثم وافت المنية الشيخ يوسف همدانى الذى حاز شهرة ذائعة الصيت فى عصره لمقدرته الفائقة فى علوم الشريعة ، وتبحره الواسع فى أحكام الشريعة والسنة النبوية الشريفة » ، وانتقلت شهرته التى طبقت الآفاق إلى كثير من خلفائه ومريديه فحققوا بدورهم كذلك شهرة عظيمة فى زمن قليل (٢) .

وعلى كل حال فنحن نصادف بين الفينة والأخرى كثيرا من أقواله فى كتب التصوف ، كما أن هناك آثارا كثيرة تؤيد مناقبه ولا تنفيها (٣) ، ومن أسف أننا لم نستطع العثور على أثر علمى واحد من آثاره التى خلفها (٤) .

---

(١) مقامات يوسف همدانى ، وحسب هذه الرواية فإنه يتوجب أن تكون وفاة الشيخ يوسف فى سمرقند ، وهذا ما تجمع عليه المصادر الأخرى ، وقد سلف فيما سبق معلومات أخرى فى هذا الصدد، ومع هذا فإنه لم يصرح فى مسألة المقامات بصفة تامة أن وفاته كانت فى سمرقند ، ويستدل هذا من نمط الحكاية التى وردت فيها .

(٢) وكان أحمد يسوى ، وعبد الخالق جوجدوانى من بين هؤلاء الخلفاء الذين حازوا شهرة عظيمة ذائعة الصيت ، ولا يوجد من حقق تلك الشهرة الكبيرة سوى هذين الخليفتين الأولين .

(٣) يذكر الشيخ « نجيب الدين شيرازى » أنه صادف بعض رسائل للشيخ يوسف همدانى ، وأن هذا الشيخ قد تأوب طيفه فى منامه ، ولكنه مع هذا لم يصرح باسم مؤلف تلك الرسائل ، ويذكر أن هذا الأثر خاص به . (ترجمة النفحات ص ٤١٠) .

(٤) إذا كان قد ورد فهرس فى مكتبة أياصوفيا يحمل رقم ٤٣٤٠ ، ويتضمن أثرا علميا باللغة العربية للشيخ يوسف همدانى وعنوانه « نهج الأسرار ومعدن الأنوار فى مناقب السادة الأخيار من المشايخ الأبرار » فإن هذا الأثر يبحث فى مناقب نور الدين عالى بن الجوزى ، وعبد القادر الجيلانى ، ولا يوجد شئ آخر سوى هذا الأثر المشار إليها آنفا .

وهكذا وجد الشيخ أحمد يسوى فى شيخه وأستاذه يوسف الهمدانى القدوة الحسنة التى تأسى بها فى العلم والزهد والفضيلة والتقى ، وأصبح له آصرة وثيقة العرى بأحكام الشريعة .

لقد كان الحكام الترك فى هذه الحقبة من الزمان يضطهدون المعتزلة ويناصبونهم العداء [(١)]، ومن ثم فقد كان الشيخ أحمد يسوى قبل شيخه على علم ودراية بعلوم الشرع ، واقفا على أصولها متبحرا فيها ، عارفا بالزهد والتقوى مما جعل الشيخ يوسف همدانى وهو فى شيخوخته يصطفيه هو وثلاثة من المريدين ليكونوا خلفاء له بعد رحيله[(٢)] ، أما عبد الله بركى فكان هو الخليفة الثانى وكانت وفاته سنة ٥٥٥هـ - ١١٦٠ - ١١٦١م ، ثم تقلد الشيخ حسن أنداكى رئاسة مشيخة التكية فى بخارى ، والذى عاش ما بين أعوام ٤٦٦ - ٥٥٢هـ - ١٠٧٣ - ١١٥٧م هذا ورغم أنه لم يعرف على وجه اليقين مقدار المدة التى قضاها فى هذه التكية ، فإننا نستطيع القول على سبيل التخمين إنه لم يستمر فيها زمنا طويلا ، لأنه ترك هذه الزعامة للخليفة الرابع وهو

---

(١) لما كان السلاجقة والقره خانيون صادقين فى إسلامهم ، فإنهم كانوا يجلون العلماء والمتصوفة ويقدرونهم حق قدرهم ، أما السلالة التى انحدرت من هاتين الأسرتين فكانت تميل إلى التعصب للمذهب السنى مستمسكة به ، ومع ذلك فقد ظهرت فى أيام السامانيين حركة التشيع ، وظلت تمارس نشاطها خفية فى بلاد ما وراء النهر . وكان علماء المذهب السنى يتخذون من بخارى أكبر مركز لهم ، ويبذلون جهدهم من أجل التصدى لحركة التشيع ما استطاعوا إلى ذلك سبيلا ، وكانت أكبر ثورة للشيعة فيما وراء النهر تلك التى وقعت أحداثها سنة ٤٣٦هـ - ١٠٤٤ - ١٠٤٥م حيث أعمل الحاكم « بوغراخان » القتل والتنكيل الجماعى فى طائفة الاسماعيلية واستطاع أن يطهر البلاد من شرورهم . (ابن الأثير . ج ٧ - ص ٧١٠) . هذا وتفيد المعلومات التى أوردها بارتولد أنه ينبغى أن نجزم بأن المذهب الحنفى ساد بكثرة بين حكام ما وراء النهر وكذلك بين صدورهم العظام فيما بين القرنين الخامس والسادس الهجريين انظر فى هذا الصدد : ما ورد بالجزء الأول من هذا الكتاب. ملاحظه رقم ١٦ (بارتولد : التركستان تحت الغزو المغولى) ويبين لنا نظام الملك إلى أى حد كان « الب ارسلان » شديد التعصب للمذهب السنى (سياستنامه : مبحث رقم ٢١ ، ٢٢) وكان السلطان « سنجر » يجرّم المعتزلة ويسيئ إليهم ، ولهذا فقد كان لين الجانب حسن المعاملة مع الإمام الغزالى (شرف الدين : بحث بعنوان : سنجر والغزالى) ، ويعضد ما ذهبنا إليه ذلك البحث القيم الذى كتب عن المذاهب الدينية فى زمن السلجوقيين (شرف الدين : المذاهب فى زمن السلجوقيين)

(٢) يتفق كتاب المقامات والرشحات ونفحات الأنس فى هذا ، وكذلك كتب التراجم الذاتية فى أحوال الصوفية .

الشيخ عبد الخالق جوجدوانى الذى يمم وجهه شطر التركستان ، ومن بعدها ذهب إلى مدينة يسى [1] .

١٩- عودة إلى مدينة (يسى)

تلقى الشيخ أحمد يسوى آداب السلوك من شيخه المعروف فى ذلك العصر وهو الشيخ يوسف همدانى فأتمها على أكمل وجه ، ثم حالفه التوفيق بعد ذلك فنال مقام الخلافة ، ولكننا لا نستطيع أن نعلم على وجه اليقين السبب الذى من أجله لم يتوقف فى بخارى ، وقفل عائدا إلى مدينة يسى .

هذا ورغم أننا لا نملك معلومات قاطعة الثبوت تحدد تاريخ عودته إلى مدينة يسى ، فإننا نستطيع أن نخمن أن هذه العودة تمت بعد وفاة الخليفة الأول عبد الله بركى أى فى عام ٥٥٥هـ - ١١٦٠ - ١١٦١م ، وعلى هذا التقدير فإن الشيخ أحمد يسوى لم يعش فى مدينة يسى مدة طويلة ، ومن ثم فإنه يتوجب علينا أن نقرر أن وفاته كانت بعد عشر سنوات من عودته إليها ، هذا وتجمع آراء كل كتب التراجم أن وفاته كانت سنة ٥٦٢هـ ١١٦٦ - ١١٦٧م [2] .

---

(١) من المحقق الثابت : أن المشيخة آلت إلى الشيخ أحمد يسوى بعد وفاة الخليفة الأول سنة ٥٥٥هـ - ١١٦٠ - ١١٦١م) (انظر : خزينة الأصفياء : ج ١ : ص ٥٣١ ، وانظر كذلك ما ورد بشأن تاريخ وفاة عبد الله بركى) .

وسواء أكان الموجود فى بخارى هو الخليفة الأول أم الثانى ، فإنه يدرك جيدا أن الخليفة الثانى مدفون بجوار قبر الشيخ « أبى اسحق كل آبادى » (ترجمة الرشحات : ص ١٣ - ١٤) .

(٢) كتب مولانا « غلام سرور لاهورى » أحد علماء الهند تذكرته الشهيرة بعنوان « خزينة الأصفياء » نقلا عن سلسلة النقشبندية الواردة فى كتاب الرشحات ، وضمن تذكرته معلومات عن الشيخ يسوى ، ثم يضيف بعد ذلك قائلا إن وفاته كانت عام ٥٦٢هـ - ١١٦٦ - ١١٦٧م (خزينة الأصفياء ص : ٥٣٢ . ونظم فى هذا شعرا فارسيا يقول فيه :

شيخ أحمد جون بفضل ايزدى   رفت درجنت بيزم أحمدى
نَيِّر نور الهى شد عيان   سال وصل آن ولى متقى
نيز احمد كاشف حق كن رقم   هم بكو احمد ولى جنتى

المعنى : عندما ذهب الشيخ بفضل الولى - إلى حيث المحفل الأحمدى وأصبح نير النور الالهى =

وفى الوقت الذى تختلط فيه الوثائق التاريخية القليلة بالروايات المتعلقة بالمناقب والكرامات ، فإنه من الضرورة بمكان أن يكون ثمة خطأ فى تحديد تاريخ وفاته ، خاصة وأن بعض الروايات تذكر أنه عاش مائة وخمسة وعشرين عاما ، أو ما يربو عليها بقليل ، وإذا اعتبرنا هذه الآراء صحيحة ، فإنه يقتضى أن يكون تاريخ وفاته ممتدا حتى السنوات الأولى من القرن السابع الهجرى ، وهذا لا معنى له على الإطلاق .

وقد ورد فى النفحات ذكر لبعض المعلومات عن الشيخ « على لاله » ، وهذا يبين أن الشيخ أحمد يسوى كان معاصرا للشيخ المشهور نجم الدين كبرى [١] .

ويجمع كل المؤرخين على أن الشيخ ، نجم الدين كبرى قد استشهد أثناء الغزو المغولى ، وذلك سنه ٦١٨ هـ - ١٢٢١ - ١٢٢٢م [٢] .

وحتى لو فرضنا جدلاً بقبول هذه الرواية المعاصرة على أنها صحيحة صائبة ، فإن هذا لا يوجب علينا بالضرورة الحكم على أن الشيخ أحمد يسوى وافته المنية فى نهاية

= للعيان وهو عام وصال ذلك الولى ذى التقى والعرفان وأحمد أيضا كاشف حق « كن فيكون » - وقل كذلك إن أحمد ولى الجنان ويذكر « مليوز نسكى Melioransky فى مادة أحمد يسوى بدائرة المعارف الإسلامية » أنه بالرغم من أننا نجهل تاريخ مولد أحمد يسوى ، فمن الواضح فى ديوانه أنه مات عن ثلاثة وستين عاما .

ويمكن لنا أن نخرج هذا الرأى ونفنده من عدة وجوه هى : أولاً : أنه لا يستطيع أحد كائنا من كان أن يصرح بتاريخ وفاته فى ديوانه . ثانياً : يثبت بما لا يدع مجالا للشك أنه عاش بعد هذه السن ، وأن هناك منظومات شعرية تثبت هذا وتؤيده .

(١) ترجمة النفحات : ص ٤٩٢ - ٤٩٤ ، وكان الشيخ رضى الدين عالى لاله « موجودا فى تكية الشيخ أحمد يسوى الكائنة بالتركستان ، وذات يوم جاء شخص من خوارزم وحل فى خلوة الشيخ لاله ، فقال الشيخ أحمد لهذا الرجل القادم : هل هناك درويش مشغول بالهداية والإرشاد فى مدينة خوارزم ؟ ولما أجاب الرجل أراد الشيح أحمد أن يعرف اسم هذا الرجل ، فقال له نعم إنه الشيخ « نجم الدين كبرى » . وفى تلك الآونة رأى الشيخ عالى لاله الشيخ نجم الدين كبرى فى منامه ، فأخذ يبحث عنه سنين عددا كى يسترشد به ويدله على طريق الهدايه والرشاد . وما أن سمع عن اسمه فى الخلوة حتى انطلق إليه وتمنطق بمنطقة الحرب . ولما دخل فصل الشتاء أوصاه الشيخ أحمد بالتريث ولكن الدرويش المتقد بالحمية والحماس لم يستطع الصبر يوماً واحداً على الترقب والانتظار ، وما لبث أن شد رحاله إلى خوارزم وانشغل بخدمة الشيخ نجم الدين كبرى . (ص٤٩٣) .

(٢) نقلاً من مصادر متباينة مثل تاريخ يافعى ، مجالس المؤمنين - هفت قليم - سفينة الأولياء - ورياض العارفين ، وكذلك تذكرة الأولياء لعبد الوهاب القزوينى ، ومقدمة العطار ص ٤٨٠ .

القرن السادس، أو أوائل القرن السابع الميلادى فإذا دققنا النظر قليلاً فلسوف نجد أن الشيخ نجم الدين كبرى كان فى هذه الآونة شاباً يافعاً فى شرخ صباه ومن ثم فإننا نسلم مذعنين فى سهولة ويسر بأن الشيخ يسوى استطاع أن يبلغ أوج درجات النضج والكمال فى سنى عمره الأخيرة .

وعلى هذا التقدير فإن وفاة الشيخ عالى لاله كانت(فى الثالث من ربيع الأول سنه ٦٤٢هـ التاسع من أغسطس سنه ١٢٤٤م) ويمكن استخلاص نتيجة نستمدها ممن عاشوا فى هذا العصر فحواها : أنه على الرغم من أن أكثر المتصوفة قد عاشوا ردحاً طويلاً من الزمن، فإنه لا يمكن قبول هذه الرواية وخاصة عندما نفكر ملياً فى تحديد تاريخ مولد الشيخ عالى لاله [1] .

وقد ورد فى جواهر الأبرار - والتى تعد من أدق الرسائل التى تؤرخ لأعراف وتقاليد اليسوية - أن الشيخ سيف الدين بهارازى هو أحد خلفاء الشيخ نجم الدين

---

(١) مات الشيخ رضى الدين عالى لاله إبان حكم الخليفة المعتصم سنة ٦٤٢ هـ - ١٢٤٤ - ١٢٤٥ م ، ودفن فى خراسان (تاريخ كزيده ، ص ٧٥١ ، النسحه التى طبعها البروفسور براوان سنة ١٩١٠ م) ، وكان هذا الشيخ ابن عم حكيم الغزنوى سنائى ، وتقول النفحات إن أباه الشيخ سعيد كان ابن عم سنائى ، وذهبا سوياً لأداء فريضة الحج ، وتروى النفحات كذلك أنه حظى بصحبة الشيخ الهمدانى ، وقد قلنا آنفاً أن حكيم سنائى قد مكث مدة فى مرو ، وكان يوجد بين الحين والآخر فى تكية الشيخ يوسف الهمدانى ، ومن المحتمل أن يكون قد قابل الشيخ سعيد فى هذه الفترة .

وقد ولد الشيخ رياض الدين عالى سنه ٥٦٣ هـ - ٥٦٦ هـ - ١١٦٩ م فى ولاية « جوين » التابعة لإقليم « خروى شير غيز » ثم طوف عدة سنوات بالطرق الصوفية ، وتجول فى معظم بلدان آسيا ، حتى أجازه أربعمائة من كبار شيوخ المتصوفة ، وأصبح فى خراسان من الأصحاب الكرام مثله فى ذلك مثل الشيخ أرسلان باب ، وفى رواية أخرى أنه أصبح من حوارى عيسى عليه السلام ، والتقى بالشيخ أبى الرضا بابارتن هندى الذى عاشت مناقبه وكراماته ألفا وأربعمائة سنة ، واشتهر عن هذا الشيخ أنه أخذ مشط النبى محمد ﷺ (تذكرة دولتشاه) . انظر ترجمه القاموس ج : ٣ : ص ٦٣٦ للاطلاع على سيرة « بابارتن ، وهو معروف فى العالم الشرقى بأسره ، ونجد تفصيلات عن سيرته فى مختلف المصادر . انظر على سبيل المثال هذه المصادر الرئيسية (اولياچلبى سياحتنامه : ج٣ ص ١٨٦ ، وذيل شقائق النعمانية : ج ١ ص ٦٦ ، حيث وردت فيها معلومات قيمه مقتبسة من مصادر أخرى متباينة . هذا وقد نظم الشيخ محمد ولى الله دكانى وهو أحد شعراء الهند المشهورين منظومة تحمل اسم الشيخ « بابارتن » وتقع فى حوالى أربعمة أو خمسة آلاف بيت من الشعر (تاريخ الأدب الهندى - الطبعة الثانية ج ٣ - ص ٢٢٦ ، وهو كتاب ألفه Garcin de Tassy) .

كبرى ، وهو فى نفس الوقت من خلفاء الشيخ أحمد يسوى ، وعلى كل حال فإن هذه الرواية لا تحظى إلا بقليل من الصحة فى كتاب النفحات ، وعلى سبيل المثال : فإن الشيخ عالى لم ينس قط الشيخ أحمد يسوى ، بل ظل فى ذاكرته أثناء وجوده فى تكية اليسوية بمدينة يسى . هذا وبعد أن اعتمدنا على كل هذه الإيضاحات السالفة الذكر ، فإننا لا نستطيع أن نرى سبباً واحد معقولاً حتى الآن كى نرفض ونفند الرواية التى تقول بأن الشيخ يسوى وافته المنية سنة ٥٦٢ هـ ١١٦٦ - ١١٦٧ م .

كان أحمد يسوى خليفة للعالم يوسف الهمدانى ، وعاش سنوات فى مدينه « يسى » والتف حوله ألوف مؤلفة من مريدى التركستان . وفى الحق فإن الحالة فى تلك الحقبة كانت مواتية تماماً وصالحة لانتشار الدعاية للدين والتصوف . وكان السلطان سنجر - الذى وحد بلاد ما وراء النهر وخراسان وجمعها تحت حكمه - قد وافته المنية ٥٥٢ هـ - ١١٥٧ - ١١٥٨ م ، ثم خلفه من بعده « خوارزم شاه » الذى أبدى استعداداً قوياً منقطع النظير من أجل تأسيس دولة إسلامية حصينة منيعة ، ومن ثم فإنه استطاع أن يطور الحركه الإسلامية القوية فى شرق التركستان وحول حدود « قولجه ويدى صو »[1] .

وقد استطاع شيوخ المتصوفة أن يكونوا أصحاب نفوذ قوى مؤثر مترامى الأطراف فى كل جزء من أجزاء آسيا المسلمة ، وعليه فقد شيدت التكايا والزوايا فى كل جهة ، واتسعت شهرة الشيخ أحمد يسوى وذاع صيته فى أنحاء « سير دريا ، طشقند ، حتى بلغت السهوب البعيدة فى الشمال » .

وقد التف حوله علماء بخارى وسمرقند ومدن خراسان ، كما أن علماء إيران الذين تعمقوا فى اللغة والأدب لم يكن من ديدنهم أن يكونوا فى ألفة وحسن معاشرة بالشيخ يسوى فحسب ، بل إن الإسلام يعنى عندهم أن يكونوا ذوى عرى وثيقة قوية به ، ومن ثم فقد كان الشيخ يسوى يجتمع كثيراً بالترك من ذوى القلوب الطاهرة والنفوس الخالصة ، وكان من الطبيعى أن يكون الشيخ يسوى على علم ودراية بعلوم العرب وآداب الفرس ، محيطاً بها لأنه وجد نفسه مضطراً إلى مخاطبة هؤلاء وهؤلاء باللغه التى يستطيعون فهمها وإدراك معانيها .

---

(١) بارتولد : التركستان تحت الغزو المغولى .

ورأى لزاماً عليه أن يظل فى دائرة الثقافة الفارسية ويكتب بالفارسية شأنه فى ذلك شأن أقرانه من الصوفية فى بيئته ، ثم ها هو ذا يستخدم التركية ، أما آداب وسلوك طريقته فكان يمارس طقوسها بالعربية ، كما كان يكتب منظومات صوفية أخلاقية بأشكال سهلة بسيطة اقتبسها من الأدب الشعبى للترك بغية شرحها وتفسيرها لأولئك الصوفية من الترك الذين لا علم بهم بالفارسية .

ولما بلغ الشيخ يسوى الثالثة والستين من عمره بدأ - كما هو متبع فى تقاليد وأعراف الصوفية - فى تشييد صومعة للعبادة فى أحد أطراف تكيته على عمق ثلاثة أذرع ، ثم انزوى بداخلها، ومن أسف أننا لا نعلم على وجه اليقين التاريخ الذى فعل فيه ذلك ، ولكنه فى كثير من المقطوعات الشعرية التى ضمنها ديوان الحكمة يشرح بإفاضة وإسهاب وبطريقة صوفية خالصة الأسباب التى حدت به إلى إيثار العزلة وولوجه فى صومعة التزهد والتعبد ، ولكن الظن الأغلب أنه لم يستمر فى هذه الصومعة أمدا طويلا ، ولم يلتف حول هذه الصومعة تسعة وتسعون ألف مريد كما تزعم بذلك الروايات التى تعتمد على أعراف وتقاليد الصوفية ، ولا توجد أدلة أخرى تستطيع أن تعير هؤلاء الصوفية اهتماما ، أو تظهر شهرتهم التى حققوها فى ذلك الزمان .

وقد استمر أحمد يسوى فى كتابة منظومات صوفية أخلاقية تحت عنوان « الحكمة » حتى أدركته المنية ، وكان يشرح للصوفية الذين التفوا حوله من كل حدب وصوب آداب وأطوار السلوك وحقائق التصوف وإدراك كنه معانيه ، وتطهير الباطن من كل دنس ورجس ، وضرورة الاستمساك بإصلاح الأخلاق وتهذيبها ، وإرساء قواعد وأصول الدين الإسلامى ، وكان يرشد ويهدى بحكمه التى كتبها أولئك الذين لا قبل لهم بمدارسة العلوم الأساسية فى اللغتين العربية والفارسية . ولما كان أحمد يسوى كغيره من المتصوفة فقيها فى المذهب الحنفى ، عالما متضلعا فى العلوم الشرعية ، فإنه كان دائما يأتلف ويستمسك بالطريقة الشرعية ، وقد بذل جهده ولأيه فى تلقين ونشر آداب طريقته الصوفية ضد هؤلاء الذين لا يرعون التكاليف الدينية حق رعايتها ولا يبالون بتعاليمها .

هذا وبعد أن نقلنا جزءاً مختصرا من مقامات عبد الخالق جوجدوانى وطرفا من سيرة أحمد يسوى ومولانا جلال الدين كاشانى ، نجد الجوجدوانى يورد هذه المعلومات عن خلفاء الشيخ يوسف همدانى ويقول مخاطبا إياهم « اعلموا أيها الأعزاء أن للشيخ يوسف همدانى أربعة خلفاء : أولهم : هو نائبى عبد الله بركى وقبره الشريف فى

بخارى خارج باب قلعة الشيخ « كل آباد » فوق هضبة « شورستان » بالقرب من قبر الشيخ « اسحق كل آباد » ثانيهم : هو الشيخ حسن آنداكى الذى كان مستغرقا فى عالم النشوة والسكر الإلهى ، وقبره موجود كذلك على مقربة من قبر الشيخ إسحق ، واعلم أن آنداك « هذه قرية تقع على مسافة ستة فراسخ من بخارى . ثالثهم : هو الشيخ أحمد يسوى الذى كان صاحب الكرامات وخوارق العادات ، وكل من كان خالص النية وحاز بالشرف إلى جواره صار من أهل الله ، فاعقد العزم على أن تكون له رفيقا . وقد رحل عن الدنيا سنة ٥١٢هـ وقبره المبارك بالتركستان ، وعتبته العالية الرفيعة معطاءة كثيرة الفيوضات » .

وتذكر هذه الرواية السالفة الذكر أنه أنجب بعد ذلك ابنتين اثنتين إحداهما تدعى « جوهر خوشناس » والأخرى ، « جوهر شاهناز » ، وتمتد سلالة كثير من أحفاد أحمد يسوى إلى هاتين الابنتين (١) .

هذا ويدعى كثير من الناس فى الوقت الراهن – سواء من يعيش منهم فى الشرق أو الغرب – بأنهم من سلالة الشيخ أحمد يسوى . وفى القرن العاشر الميلادى برز علماء ما وراء النهر بذوا غيرهم وحازوا قصب السبق مدة طويلة من الزمن ، ومن هؤلاء : الشيخ عبد الله خان وإلى جانبه ناظم السفر الشيخ زكريا الذى كان يسكن سمرقند ، وهما من أحفاد الشيخ أحمد يسوى ، ويقال إن الشيخ حسن كان نقيب الأشراف فى بخارى (٢) . ونرى من أحفاد أحمد يسوى الذين ظهروا بين أتراك الغرب الشاعر « مولدحى أوسكوبلى عطائى » الذى دبج أثرا شعريا نفيسا فى شكل كتب الجناس يسمى « تحفة العشاق » (٣) ، وهناك غير هؤلاء ، الرحالة العثمانى الشهير أوليا جلبى فى

---

(١) مقالة بعنوان « الخلوة » مجلة الشورى : مارس ١٩١٤ . ص ١٤ .

(٢) ما بينه وكتبه مؤلف كتاب « مذكر الأحباب » فى هذه الفترة يطلعنا على أنه يوجد شعراء آخرون يعيشون فى مدن أخرى غير بخارى (ص : ٢٥٢) .

(٣) تذكرة عاشق جلى . ص . ٢٥ ، ويقول فى تذكرته « إن هذا الشاعر ينحدر نسله من أسرة فارسية، وهو شاعر نقشبندى وضع أثرين نفيسين هما « التجنيسات ، وتحفة العشاق » ، ويذكر حسن چلبى فى ص ١٣٧، أنه على الرغم من انحدار سلالته من أحمد يسوى فإنه يذكر أنه كتب رسالة فى الجناس، أما لطيفى فى تذكرته ص ٢٤٦ لا يصرح بذكر سلالته ، ويورد المعلومات السالفة الذكر بنصها ، وتوجد فى مكتبتنا الخاصة نسخة من كتاب عطائى المسمى « التجنيسات » ، ونسخة من كتاب تحفة العشاق « الذى كتبه سنة ٩١١هـ ١٥٠٥ – ١٥٠٦ م ، ويذكر عاشق جلبى أن تحفة العشاق =

القرن الحادى عشر الميلادى والذى يكرر بين الحين والآخر فى مواضع متباينة من كتابه أنه من سلالة الشيخ أحمد يسوى [1] .

ويمكن أن نصادف زمرة كبيرة من المتصوفة فى منطقة واسعة من آسيا فى القرن السادس عشر الميلادى يزعمون أنهم ينتسبون إلى الشيخ أحمد يسوى ، ونعرف هذا بوضوح أتم من رسالة سيد عالى رئيسى المسماة « مرآة الممالك » ، وسيد عالى هذا شاعر مهم تخلص فى شعره باسم « كاتبى » ، وقد دون فى مرحلته الطويلة التى كتبها ما بين أعوام ٩٦١ - ٩٦٤ هـ - ١٥٥٣ - ١٥٥٧ م أسماء طائفة كبيرة من الصوفية الذين يزعمون أنهم ينتسبون إلى الشيخ يسوى وخاصة فى أقاليم : السند والبنجاب - أفغانستان - ما وراء النهر - خراسان - آذربيجان - إيران وغيرها من المناطق التى مر بها أثناء رحلته .

= تتباين تماما مع نظيره التجنيسات ، ويورد عطا بضعة أبيات من الشعر فى هذا الأثر ، يفهم منها سلالته العائلية :

نيجه دك أى عطابو قيل وقال - حال استه كم أولا سن نيك حال
كاتبينك شهرى نيشا بورسه - ملجأ عطار كيبى نورسه
سن يسودن شيخ أحمد يسوى - معنى يوزنده أو شمسك نورس
كرجه خاك خطه اسكوب سن - معدنى سن زركى اسكوب سن
رسمنى حدم وكل توصيف ايدم - كون كبى روشن نيجه تعريف ايدم
هرسو زوكى نسيت اين أول مرده س - ديرلوب تااولمياسن مرده س
جون أودريادن أوله ساكه غدا - بس معينكدر حقيقت ما عدا

والمعنى : يا عطاكم هو كثير ذلك القيل والقال - فابتغ الحال وكن فى أحسن حال وإذا كانت مدينة كابتى هى « نيشابور » فإنها نور مثل ملجأ العطار

وأنت يا شيخ أحمد من يسوى - وأنت نور الشمس وهذا المعنى ظاهر فى وجهك
لاجرم أنك تراب هذه البقعة - وأنت اسكوبى ذو معدن ذهبى
ولا قبل لى بوصف رسم حدودى - فهو معروف كالشمس المنيرة الوضاءة
فأنت ذلك الرجل فانسب إليه كل كلام - فأحيه حتى لا تكون هالكا فانيا
وعندما يكون من هذا البحر غذاء لك - فكفاك الحقيقة لك رداء وظهيرا

(١) أوليا جلبى : المصدر السابق (ج ١ . ص ١٠٠ ، ٣٠٣ ، ج ٣ . ص ٣٤٩) ويذكر الدكتور : موردتمان Mordtman فى دائرة المعارف الإسلامية مادة أولياجلبى « أنه لم يذكر على الإطلاق انتسابه إلى الشيخ أحمد يسوى . انظر (مادة أولياجلبى التى كتبها البروفسور محمد جاويد بايسون (فى دائرة المعارف الإسلامية طبعة استانبول) حيث يتفق مع « موردتمان » فى رأيه الذى ذهب إليه .

أما أول من قابلهم فى سمرقند فهو الشيخ « باراق خان » ومعه « صدر عالم شيخى » الذى قدمه إليه على أنه سفير وهو من سلالة الشيخ أحمد يسوى كذلك (مرآة الممالك : ص ٦٥ - ٧٢) ثانيهما : « بابا شيخ » الذى قضى نحبه على يد الجراكسة وهو فى طريق أردرخان ، وهو كذلك من سلالة الشيخ يسوى (المصدر السابق : ص ٨٩) : الشخصية الثالثة : الشيخ ، محمد دم تيز « الذى قابله أثناء مروره فى الطريق بين قزوين وبغداد بالقرب من « سلطانية » وأثناء عبوره مدينة (أبهرى) حيث كان يزور مدينة « قورقان » ، ويذكر أنه من سلالة الشيخ يسوى (المصدر السابق : ص ٩٢) . وهذه التفصيلات تحيطنا علما بأن اليسوية قد بلغ نفوذها ربوع آسيا إبان القرن السادس عشر الميلادى ، كما تطلعنا على التأثير القوى للشيخ يسوى وذيوع صيته بين مسلمى آسيا .

وهكذا نرى أن التاريخ المذكور عاليه وهو ٥١٢ هـ هو من خطأ النسخ ، وصحته ٥٦٢هـ ونستطيع أن ندرك فى سهولة ويسر بعد أن أمعنا النظر فى ديوان الحكمة ودرسنا البيـئة التى كونت شخصية أحمد يسوى ، أنه كان صوفيا تركيا ذا بصيرة نافذة وفطنة مدققة فاحصة وصاحب فكر متقن محكم .

وهكذا فقد نفذ الشيخ يسوى وصية « الجنيد البغدادى » وامتثل لأوامرها ، فقد كان رحمه الله يرى أن التصوف هو ترك الدعاوى وكتمان المعانى .

ولا نستطيع أن نجد فى كل آثار أحمد يسوى المعتقدات العامة تصدر بإشارات صوفية خالصة مهتزة مرتعشة ، أما من ناحية وجهة النظر الرحبة الواسعة الأفق ، فقد كانت هنالك ميول وأفكار لدى طائفة كبيرة من صوفية إيران الذين هموا بمناهضة أحكام الشريعة ، دون وعى أو تفكير ، ولكن ما لبثت هذه الأفكار والنزعات أن تلاشت واضمحلت عند شيخ الترك العظيم أحمد يسوى ، فقد كان هذا الشيخ يبين ويوضح العلاقة الوثيقة العرى بالأحكام الشرعية ويؤكد عليها قائلا إن من لا يصلى وقتا من أوقات الصلاة فلا فرق بينه وبين الخنزير . وهو فى كل منظوماته الشعرية يتحدث عن العصاة والمذنبين ويستغفر الله لهم راجيا العفو من الله فى تطامن وتواضع لهؤلاء الذين يتحدثون عن مناقب الصوفية ويخوضون فيها سواء أكان مثواهم الجنة أم جهنم ، وعندما كان يبحث فى أمور العقيدة لم يغفل قط سلاح الشريعة مستغرقا فى بحر الفناء والوحدانية مع الله يجول فى قصره ويقول « موتوا قبل أن تموتوا » كما يغوص فى فلسفة

الوحدانية بمقام « لى مع الله » [1] وقد استطاع أحمد يسوى أن يجمع حوله هذه الكثرة من المريدين ، لأنه كان متعمقا متبحرا فى العلوم الشرعية محيطا بأسرارها ، فضلا عن اهتمامه بالشريعة وما يتصل بها ، وكان يتسلح فى الذود عن حياض الشريعة بالحجة الدامغة المقترنة بالبساطة فى التعبير والسهولة فى الإقناع ، يخاطب الناس ، بلغة يفهمونها ولا تستعصى عليهم ، وكانت الدربة التى تمرس عليها طويلا فى نظم القريض هى معوانه فى بلاغة الخطابة وقوة الإقناع .

وحُمادى القول فى هذا أن الشيخ أحمد يسوى قد أدرك عن فطنة ووعى احتياجات البيئة المحيطة به من حوله ، وفهم ما يدور فيها بنظرة متعمقة متفحصة ، كما صرف همته من أجل تأمين هذه البيئة ما استطاع إلى ذلك سبيلا ، وإن مما يميز هذه الشخصية البارزة ويجليها هى تلك الغلالة من السديم المتراكم الذى أحاط بمناقبه وكراماته وحاصرتها من كل جانب ، ولكن الناس كان يجلون هذه المناقب ويقدسونها ، ومن ثم فقد عاشت فى مخيلتهم أمدا طويلا .

٢٠- أطفاله وأسباطه :

إن المناقب الموجودة فى جواهر الأبرار ، وكذلك الأعراف والتقاليد السائدة فى مدينة يسى حتى يومنا هذا لتؤكد وتعضد القول بأن الشيخ يسوى قد أنجب ولدا يسمى إبراهيم أدركته المنية فى حياة أبيه .

وفى القرن السابع عشر الميلادى نجد صوفيا آخر ممن زعموا أنهم ينتسبون إلى الشيخ يسوى وينحدرون من سلالته ألا هو الشيخ « حافظ » وهو من صوفية النقشبندية ، ويذكر صاحب خزينة الأصفياء أن هذا الشيخ الصوفى كان موردا للتجليات والأنوار ، ومظهرا للمناقب والكرامات ، وقد ساقته الأقدار فوفد من وطنه وطوف بالجزيرة العربية حيث زار مكة والمدينة - القدس - الشام - العراق - إيران - وروسيا ، ثم اختار العزلة واستقر به المقام فى الهند وكشمير وانقطع عن الخلائق فلم يقابل أحدا ، وأقبل عليه فى تكيته فى هذه الأثناء الشيخ « آكاه ملاشاه » ، وبعد بضع سنين وفد إليه الشيخ نظام الدين بن معين الدين الذى علم بعلو قدره وسمو منزلته

---

(١) ديوان الحكمة .

الروحية والأخلاقية ، فعمل فى خدمته وارتضى أن يصحبه إلى مدينته بعد أن تجشم كثيرا من المشاكل والصعاب . وبعد وفاة الشيخ نظام الدين جاء من بعده الشيخ نور الدين محمد آفتاب ليكون فى خدمته وأصبح مريدا له ، ومن ثم حاز شهرة عظيمة وصيتا بعيدا فى هذه المنطقة ، ويقال إن هذا الشيخ كان نقشبنديا من أسباط أحمد يسوى ، وقد أدركته المنية عام ١١١٤ - ١١١٦ هـ - ١٧٠٢ - ١٧٠٤ م ، ثم دفن فى مدينة كشمير [١] .

٢١- القبر والمسجد :

كان « جها نكير تيمور لنك » قد اقتفى أثر السياسة الإسلامية [٢] فى حياته كلها بغية تحقيق فائدة مرجوة من نفوذ وتأثير العلماء وشيوخ التصوف فى الناس ، ومن ثم فقد ألغى قانون جنكيز القديم وأسس بدلا منه منظمة جديدة مستمدة من مبادئ وأصول الاثنا عشرية ، وعليه فقد ولى وجهه شطر طشقند بعد أن شيد « دلكشا باغينى عام [٣] ٧٩٩هـ - ١٣٩٦ - ١٣٩٧م ولهذا فقد أمر جيشه بقضاء موسم الشتاء فى الأقاليم المجاورة لنهر سيحون بعد أن قام بعبوره، ثم قصد مدينة « يسى » لزيارة قبر الشيخ أحمد يسوى الذى كان قد ذاع صيته واتسعت شهرته فى سهوب القرغيز الواقعة فى إقلم التركستان . وتقول الرواية التى ذكرها « شرف الدين » فى كتابه « ظفرنامه » إن أحد أبناء الشيخ محمد حنفى والذى كان يعظم شعائر الدين ويرعى حرماته قد أمر ببناء نُزل الضيافة لإطعام الفقراء على مقربة من قبر الشيخ أحمد يسوى [٤] ، ثم فوض

---

(١) خزينة الأصفيا (ج ١ - ٥٧) حيث يظهر مؤلفها أن النقشبندية هم دائما من اليسويين .

(٢) يجمع المؤرخون قاطبة فى دراساتهم حول تيمور على هذا الرأى ، ومن بينهم المستشرق « ليون جهون Leon Gahun » الذى لا نستطيع أن نعده مؤرخا حقا (ليون جاهون : مقدمة فى تاريخ آسيا) .

(٣) انظر النص الفارسى « لتوزوك » ، وكذلك ترجمة « لانجليس Langaise » ، وقد ورد فى الرسالة التى بعث بها السلطان « شاه رخ » إلى امبراطور الصين ما فحواه أمرنا تيمور بمحو قانون جنكيز وقضائه، والعمل بكل أحكام الشريعة الإسلامية فى طول البلاد وعرضها ، وكذلك الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ، وأن يكون للإسلام كل ما يليق به من تعظيم وتجلة واحترام (حافظ ابرو : زبدة التواريخ - الأحداث التى وقعت فى عام ٨١٥ هـ - ١٤١٢ - ١٤١٣ م) وتوجد ترجمة كاملة لهذه الرسالة المهمة فى سياق مقالتنا النقدية التى كتبناها فى شأن عجائب اللطائف (مللى تتبلعر : رقم ٥ - ص : ٣٥٦ - ٣٥٧) .

(٤) يوجد اختلاف يسير بين المؤرخين حول تاريخ تشييد هذا البناء . ويقول شرف الدين فى كتابه =

مولانا عبد الله ليكون مضطلعا بهذا العمل ، فبدأ بتشييد هذه النزل بمعرفة المهندس المعمارى « حسين شيرازى » ، وما لبث أن ظهر فى الوجود هذا البناء الفخم العظيم فى غضون سنتين اثنتين ، وكان ذا قبة عظيمة يكتنفها مئذنتان وعدد لا يحصى من الأرائك والحجرات والسراديب [1] .

وقد أمر بأن يضطلع الصينيون ببناء أسوار المبنى ومئذنته وتشييد أحجار قبر الشيخ يسوى من الرخام مزينة بنقوش خاصة متميزة ، ومن ثم فقد كان هذا البناء آية رائعة فى فن المعمار، ولم يظهر فى تشييده أى أثر للتقصير والإهمال سواء أكان ذلك فى داخله ، أم خارجه . أما جانبا المحراب فهما من أصفهان ، وقد صنعهما المهندس المعمارى خوجه شيرازى وهما يحملان اسم تيمور ومدون فوقهما تاريخ سنة ٨٩٩ هـ - ١٤٩٣-١٤٩٤م ، كما يوجد شمعدانان كبيران ملحقان به .

= المشهور « ظفرنامه » ، أنه بعد أن تم تشييد القصور السلطانية وقصر « دلكشاباغى » فى عام ٧٩٩هـ - ١٣٩٧ - ١٣٩٨ م ، أصدر أمرا ببناء هذه المقبرة (شرف الدين يزدى : ظفرنامه تيمور، واقعة سنة ٧٩٩ هـ - ١٣٩٦ - ١٣٩٧ م . وانظر : (محمد عالى بن درويش عالى بخارى : ترجمة ظفرنامه تيمور) ولا وجود لهذه الرواية قط فى كتاب هاتفى ، أو فى عجائب المقدور ، وقد رأينا فى كتاب « ميرخوند » بابا بعنوان « ذكر خواستكارى دفتر خواجه اعلان بازدواج امير زاده اسكندر وتوجه رأى عالم آراى بعمارت باغ دلكشاى) (روضات الصفا : ج ٥ ص ١٢٧ - ١٢٨) هذا وقد اعتمد « ميلوزنسكى » Melioransky على ما ذكره صاحب روضات الصفا حيث يوضح أن بناء هذه المقبره كان سنة ٨٠٠ هـ - ١٣٩٧ - ١٣٩٨ م انظر مادة : أحمد يسوى فى دائرة المعارف الإسلامية .

ويبين هذا التاريخ كذلك « شيوللر » Schuyler فى كتابه رحلة التركستان (الترجمة التركية : ص٩٣) ويقبل كلّ من المستشرقين بكشورين ، واوجفلا فىBecurin . ujfalry بأن بناء هذه المقبره تم سنة ٨٠٦ هـ - ١٤٠٤ م دون أن يبينا المصدر الذى اعتمدا عليه :

(C .h . E . de ujfalvy , lesyr - Daria Paris 1697 - S. 17 - 20)

وقد كتب صلاح الدين فى الجزء الأول من كتابه « الفن الإسلامى » وهو يبحث فى فن المعمار أن هذه المقبرة وما علاها من بناء تعد من المعالم الأثرية الخالدة فى التركستان ، وقد شيدت عام ٨٠٦ هـ (١٠٤٠ م) (صلاح الدين : الفن البدوى لدى المسلمين . ص: ٣٥٩) وعلى كل حال فإن الرواية التى أشرنا إليها آنفا هى أصدق الروايات طراً .

(١) لا يوجد اسم هذا المعمارى فى المصادر الشرقية ، ولكن المستشرفين Ujlalvy , veselowsky قد قاما بزيارة هذا المسجد ، ويتفق معهما فى الرأى مقتبسا منهما ، صاحب كتاب « فن المسلمين » .

وقد أوقف الحكام بعد ذلك وقفا لصالح هذا البناء وذلك فى عام ٨٠١ هـ - ١٣٩٨ - ١٣٩٩ م ونقش المعماريون آيات من القرآن الكريم على جدران البناء .

كما كان يوجد كذلك مِرْجل عظيم [١] . أما نقوش الأبواب الداخلية فكانت تتسم بالدقة والرقة والروعة والجمال فى كل جزء من أجزاء تصميمها ، وقد بلغت حدا فائقا من الفتنة والبراعة والإتقان . وبعد أن أتم تيمور تشييد هذا البناء العظيم جعل يقدم الهبات والصدقات للفقراء والمساكين فى المدينة ثم قفل عائدا إلى جيشه بعد أن أتم مراسم افتتاح هذا البناء .

وتقول إحدى الروايات : إن هذا الأثر قد أعيد إصلاحه وترميمه آخر مرة إبان عهد عبد الله خان [٢] .

---

(١) قدم كل من « شرف الدين ، وميرخوند » تفصيلات مسهبة عن هذا البناء ، وما من شك فى أن « ميرخوند » قد اقتبس كل ما كتبه من شرف الدين ، وها نحن أولاء ننقل هذه التفصيلات برمتها كما وردت فى « ظفرنامه » : « وحضرت صاحبقرانى بقرية يسى بزيارت شيخ أحمد يسوى فرمودكه از فرزندان إمام زاده محمد حنيفه است عليه وعلى أمامنا السلام وبه تعميران مزار متبرك اشارت عالى ارزانى داشت وعمارتى معتبر أساس انداختند مشتمل برطاقى وسبع رفيع بادر منار وكنبدى ديكر دوازده كزدرد واذدهكز باجهار صفه براعى مرقد منور د / قبلى كنبد برزك يتصل بآن وردرد وجانب كبنددوجهار صفه ديكر هريك سيرده كزويتم د / شانزده كز وهم جهت جماعت خانة وديكر حجرات وتوابع ولحواق وفرمان شدتاديوار وقبة آنرا ازكاشى كارى تزيين دهند وقبرازسنك سفير تبكلف تراشيده نقشهاى بديع برآن نكارند واتمام آنرا بعهده اهتمام مولانا عبيد الله صدر - روضة الصفاده وظفرنامه ترجمة س نده « عبده » - فرمود وبرحسب فرموده بعرض دوسال باتمام بيوست وجون ميامن اقامت رسم زيارت قرين روزكار سعادت آثار كشت همت بادشاهانه صلات وصدقات بسيار بمجاوران فرار وساير ارباب استحقاق وافتقار تصديق فرمود واز آنجابا كشته باردوى هما يود » .

والمعنى : وقام حضرة صاحب السعادة فى قرية « يسى » بزيارة الشيخ أحمد يسوى الذى هو من أولاد ابن الامام محمد حنيفة عليه وعلى إمامنا السلام ، وصدرت الإشارة ذات القيمة السامية لتعمير ذلك المزار المتبرك به ، وأسسوا عمارة عظيمة البنيان تشتمل على قبة وسبع فتحات عظيمة للتهوية ، ومنارة وقبة وبوابة أخرى لها فتحة ومعها عشرة أعمدة أخرى ومعها أربع آرائك للموقد والنار ، وفى الناحية القبلية قبة كبيرة متصلة بها ، وعلى الجانبين القبة الثانية لأربع آرائك أخرى وكل واحدة ترتكز على ثلاثة عشر عمودا ، وألحقت بها توابع ولواحق حتى يزينوا الجدار وقبته بالفسيفساء ، كما زينوا القبر بحجر أبيض مطهم بزخارف ونقوش بديعة ، ووضعت جميعها فى اختصاص مولانا عبد الله الصدر ، ووجد هذا فى روضة الصفا وظفرنامه ترجمة « عبداه » .

(٢) Schuyler رحلة التركستان : ص ٩٦

هذا وقد قام الرحالة ujfalvy برحلة زار فيها هذا المعلم الأثرى العتيق وذلك قبل نصف قرن من الزمان تقريبا ، وأمدنا بمعلومات مفادها : أن هذا الأثر المعمارى هو عمل فنى هندسى بكل ما تحمله الكلمة من معنى ، ويجمع كل من المستشرقين Bekcurin , schuler على أن هذا المسجد لا يعد من أعظم أثار مدينة التركستان فحسب ، ولكنهما يبُرزانه على أنه يحتل مكانة سامقة بارزة بين الآثار المعمارية فى المعمورة بأسرها .

وقد وجدنا من الضرورة بمكان أن نقدم معلومات موجزة ذات قيمة علمية فيما أورده المستشرق Schuley عن هذا الأثر المعمارى فيقول : « إن قبر الشيخ أحمد يسوى بناء مهيب فخم عظيم ، فيه قبة تستر القبر وتغطيه ، وهى قبة عظيمة تخلب الأنظار وتبهر الناظرين ، ويلحق بالمسجد الكبير من الخلف مسجد آخر صغير له قبة على شكل شمامة ، أما باب المسجد فهو كبير متقوس على ارتفاع مائة قدم ترتفع على جانبيه قلعتان مستديرتان ذواتا فرجات مفتوحة لا نوافذ لها . كما يوجد كذلك فى الممر المقوس بابان خشبيان كبيران من طابقين وفوقهما نقوش وزخارف فنية رائعة ، ومن فوقها توجد الطُنف « المشربية » التى تفتن العين وتسلب اللب وقد أعيد تشييد هذه الأبنية مرة أخرى أيام حكم « عبد الله خان » . وقد شيدت جدران المسجد بمهارة فائقة من الآجر على هيئة أربع زوايا ، وإذا كانت الألوان الشمعية التى تبعث الحرارة فى هذا الصرح العظيم قد أصابها بعض التغير والفساد ، فإن قليلا منها استطاع أن يبقى كما هو دون تغيير فى الأجزاء الخلفية أو الجانبية ، أما قبة المسجد المزينة بالقرميد البنفسجى فإنها قد سقطت وتهدمت جميعا .

وهناك بعض الخطوط الكوفية الموجودة فى القبة يمكن قراءتها . وهذه الخطوط الضخمة العظيمة كانت مكتوبة بشكل فنى رائع رائق وبلون بنفسجى فوق سطح الأرض الناصع البياض ، ومن ثم فإنها تجمل البناء الداخلى لهذا الصرح وتضفى عليه درجة من الأبهة والرونق والجمال ، ورغم الخراب والدمار الذى حل بهذا الصرح العظيم فمن ذا الذى كان يعلم فى عصور بنائه الأولى أنه سيصبح آية فى فن الهندسة والمعمار ؟ لقد أصابته الزلازل وخربته أشياء كثيرة أخرى وامتلأت الصدوع والشقوق التى حدثت فى جدرانه بالجص ، ويفهم من هذا أن الجزء الأمامى من المسجد لم يكتمل بناؤه على النحو اللائق به لأن الشددات الخشبية التى كانت تستخدم فى بناء الجدران

والحوائط لم تكن معروفة فى ذلك الحين ، ومن ثم فإن طيور اللقلق كانت تبنى فيها أوكارها . وكان يوجد فى وسط صرح المسجد العظيم وتحت قبته رواق فسيح ومدرسة ، وترتفع القبة مسافة مائة قدم .

وقد زُين كل من القبة والرواق الموجود تحتها بنقوش مرمرية جميلة ويضم البناء كذلك غرفا تحتوى على مقابر لحكام القازاق الذين ينتسبون إلى فرق الجيش المختلفة ، ويوجد بين هذه القبور قبر ألباى خان المشهور . وكانت إحدى هذه الحجرات مسجدا يخصص لأداء صلاة الجمعة . وتوجد أسفل القبة الصغيرة الموجودة فى البناء الخلفى قبور كل من الشيخ أحمد يسوى وعائلته [١] . ويحيط بأطراف هذه القبور ممر طويل يوجد فى نهايته حجرة تحتوى على بئر مقدس .

كما يوجد كذلك قبر حفيدة تيمورلنك وتدعى « رابعة سلطان بكيم » وهو متاخم لقبر الشيخ أحمد يسوى ، وهذه السلطانة هى ابنة « اولوغ بك » وتزوجت الخير خان ثم وافتها المنية سنة ١٤٨٥ م ويرقد بجوارها فى قبرها أحد أبنائها .

وتوجد آيات كثيرة من القرآن الكريم فوق جدران الحجرة الأولى كلها ، كما يوجد كذلك كثير من الأدعية على هيئة نقوش لا تحصى عددا . ويقول أحد هذه النقوش : إن الذى قام بحفرها هو « خوقند خانى محمد عالى خان » الذى قتله أمير بخارى سنة ١٨٤٢ م ويتوسط الحجرة حامل فوقه خمسون ألف زجاجة ماء ، كما يوجد كذلك مِرْجل من الأرز ضخم عظيم [٢] .

---

(١) يوجد قبر الشيخ يسوى فى الوقت الراهن أسفل البناء الذى شيده الأمير تيمور ، ولا يوجد فوق هذا القبر أى نقوش أو شئ من هذا القبيل . ويوجد بجوار قبر الشيخ يسوى قبر زوجه . وإن الناس الذين يزورون هذين القبرين سيفوزون بثواب فريضة الحج ، وهؤلاء ليسوا بقليل . أما القادمون للزيارة فإنهم يؤمون قبر الشيخ يسوى قبل كل شئ ، ثم يتمون مناسك زيارة القبور الأخرى على النحو التالى : ارسلان باب أوليا - أبو الخير الباى - محمد حنفى - حضرت سلطان العارفين ، ثم يزورون بعد ذلك سبعة وسبعين ألف شيخ وثمانية وثمانين ألف أمير (مقالة بعنوان : خلوت : مجلة الشورى : ص ١٤٠ : سنة ١٩١٤) .

(٢) كان يوجد فى هذا المرجل الموجود فى المسجد ماء لسقيا الطلبة والزائرين والمستخدمين ويقال إن هذا المرجل أصبح بعد ذلك فى مدينة « جورناق » على مسافة خمسين ميلامن التركستان التى أصابها الدمار والخراب .

وتوجد على جوانب هذا المرجل نقوش بالخط العربى وكتابات تبين أهميته وعظيم قدره ويستشف =

وفى الأطراف الأمامية للباب المحاط بالأسوار توجد حديقة بها قبور لا حصر لها ومنقوش على شواهدها كتابات ونقوش كثيرة ، ويوجد كذلك مسجد صغير بديع فى ركن من أركان الفناء الكبير ، قبته على شكل ليمونة ومغطى بالآجر والقرميد .

= من هذه النقوش والكتابات أن هذا المرجل قد أقيم فى هذا الموضع بأمر من تيمور ، وأن الذى اضطلع بتشييده وبنائه هو الأستاذ التبريزى شرف الدين أوغلو أبو العزيز (H. Horth Schuyle نقلا عن : تاريخ المغول - لندن ١٨٨٠ - ١٨٨٨ م - ج ٢ - الملاحظات الواردة فى القسم الثانى من هذا الجزء) ويقول البعض : إن هذا المرجل ما هو إلا أثر باق فى مدينة يسى من لدن عهد الشيخ أحمد يسوى (مقالة : الخلوة . ص ١٤٧) كما توجد مقالة فى مجلة الجمعية الشرقية الألمانية فى الجزء الذى صدر ١٨٧٧ م ، وهى للمستشرق فامبرى vambery تتحدث عن مناقب تيمور (ص ٢١٥ - ٢٣٢) وهى معنونة بالفارسية ويفهم منها أنها كتبت أيام حكم « أبو الغازى بهادرخان » وهى تتضمن مناقب وأخباراً تاريخية ذات قيمة عظيمة . وسواء أكانت هذه المناقب تخص جنكيز أم تيمور ، فإن الآثار التى من هذا القبيل كثيرة لا تحصى ، حتى أننا عندما بحثنا فى المعانى الجليلة العظيمة فى حق الشيخ يسوى وتيمور فيما سلف ذكره وجدنا أنها تتحد فى الرأى مع بعض المناقب ، وقد وضعت إحدى هذه المناقب بسبب تشييد تيمور مقبرة الشيخ أحمد يسوى ، نرى هذا فى الجزء الرئيسى للوثيقة التى نشرها ، فامبرى » فهو يوضح لنا نشأة هذا المرجل ووجوده عند هذه المقبرة وكيف جيئ به إلى هذا المكان ، كل هذا وغيره بينه « فامبرى » فى شكل المناقب ، وقد نقلنا طرفا من هذه الوثيقة الفارسية بعد تنقيحها وتصويبها ، ورأينا ضرورة إيرادها بنصها (جون صاحبقران به يرش دشت فيجاق آماده بقلعة تركستان (يسى) أمر أمير ملك خواجه أحمد يسوى راملا زمت كرد كفتند انيحا قلعه ست قبا تام هفت روزه دواترار طايفة تركمان يوز (غوز، أوغوز) مى نشيندكه أنها خودرا نسل آفرا سياب ميكيرند بسران ارغون خان توركما نند بنج برادرند بركس انقياد ندارندد نيوقت ايلجيان آن ينج برادر نامه ايشان اين قطعه بودكه :

ما ينج برادر ازقبايم دريادل وآفتاب رايم

هركدام خندها كردند عقيده كرده أندكه غيراز قبا جاى ديكر نباشد ميررزا عمر شيخ جواب داده فرسنادكه :

نمرو دسك عليه لعنه مكيفت حذاى خلق ما يم

صاحبقران ازتركستان سوار شده رفته قبل كرد أول ايشانان بجنك برآمدند بعدكه كثرت سباه صاحبقرا نراد يدند قبل شدند جهل روز قافيه ايشانان تنك نوشته فرستادكه :

ما بنج برادر قبايم در قحط زنياز مبتلايم

القصه صاحبقران كنان ايشانرا بيخيدند وديكى ازمس به بلندى وذكر وده ره اشن ده كر از رمان افرا سياب ما نده بود بصاحبقران بيشكش كردند صاحبقران برسرمزار حضرت خواجه أحمد يسوى فرستاد ندكه آن ديك هنوز آنجاهست » . =

ويبدو أن هذا المسجد قد شيد حسب أعراف وتقاليد البناء المحلية ، وقد بناه تيمور تخليدا لذكرى حفيدته « رابعة بكيم » التى وافتها المنية وهى فى ميعة الصبا وعنفوان الشباب ، ولكن تاريخ تشييد هذا البناء فيه خطأ بين ، لأن رابعة هذه قد ماتت بعده بثمانى سنين ، ويقولون : إن هذا المسجد هو مسجد الحضرة إذ كان يجمع أهل التركستان قاطبة ، ويسعهم حيث كان فسيحا يسع ستة آلاف شخص، ولكنه أهمل بعد ذلك وأصابه الخراب واليباب ، ولم يعره أحد اهتماماً (١) . أما من ناحية الهندسة المعمارية فإن هذا الأثر العظيم قد ظهر إبان عصر تيمور، ومن ثم فإنه يحتوى على الأسس والقواعد المعمارية التى كانت موجودة فى الآثار المعمارية الأخرى المعاصرة له .

= والمعنى : ولما تهيأ حضرة صاحب السعادة للدخول فى صحراء القبجاق جاء إلى قلعة التركستان (يسى) ولازم أمير الملك الشيخ أحمد يسوى ، ثم قالوا : توجد هنا القلعة وهى القباء التام للأيام السبعة عند الدواة حتى تجلس طائفة التركمان اليوز أغوز ، إذ يعتبرون أنفسهم من نسل آفر اسياب ، والتركمان هم من أولاد ارغون خان » وهم خمسة أخوة ولا سلطان لهم على أحد ، وكان ثمة رسل لهؤلاء الإخوة الخمسة ، كما كانت هذه القطعة ضمن رسالتهم وهى تقول :

نحن أخوة خمسة من القباء – لنا القلب بحر والراية ذُكاء (أ)

ثم ضحك الجميع حيث حسبوا أن لا ثمة موضع آخر غير القباء ، فأجاب ميرزا عمر الشيخ وأرسل إليه قوله :

أنت كالنمرود عليه اللعنة – وكان يقول الله خالقنا .

وذهب صاحب السعادة راكبا من التركستان ، وكان قد توجه قبل ذلك لمحاربتهم ، ولما رأوا كثرة أعداد جيش صاحب السعادة قبل أن يمر عليهم أربعة أيام كتب رسالة ثم أرسلها قائلا :

نحن أخوة خمسة من القباء – ابتلينا بالقحط والأرض الجدباء

(أ) اسم من أسماء الشمس .

وخلاصة القول فى هذا : أن صاحب السعادة عفا عن ذنوبهم ، ثم قدموا له هدية عبارة عن قدر من النحاس يرتفع قدر عشرة أشبار ، ووعاءين يشبهان رمان افراسياب ، ثم أرسلها صاحب السعادة إلى مقبرة الشيخ أحمد يسوى ، ولم يزل هذا القدر ثاويا هنالك حتى الآن .

(١) هورث نقلا عن جويلر : تاريخ المغول – لندن ١٨٨٠ – ١٨٨٨ : ج ٢ . والملاحظات الموجودة فى القسم الخامس من هذا الجزء . وتفيد المعلومات التى قدمها « جويلر » فى هذا المقام أن بعض الامتيازات قد منحت لهذا المسجد من قبل مختلف حكام وسط آسيا ، كما أن أوامر الوقف لهذا المسجد كانت فى يد شيخ الإسلام وحده ، حتى أن أحد الأوامر كان يحمل توقيع الأمير عين الله خان نفسه وذلك عام ١٥٩١ (المصدر السابق) .

٢٢- مدينة يسى فى الوقت الراهن :

إن الشهرة التاريخية لمدينة « يسى » تتوارى الآن وتختفى فهى فى يومنا هذا تسمى بمدينة « التركستان » وهى مدينة صغيرة خربة تقع على خط السكك الحديدية بين اورون بورج وطشقند . وقد انقسمت هذه المدينة أيام حكم « جارليق » إلى ثمانية أقسام ، يشكل القسم السادس منها ولاية « سيردريا » التى أصبحت فيما بعد مركزا للتركستان ، وكانت تضم تسعمائة وخمسة وستين منزلا قبل قرن من الزمان ، وعدد سكانها خمسة آلاف ومائتان وثلاث وعشرون نسمة . وقد تخربت قلعة المدينة ولم يبق منها سوى معْلم أثرى وحيد يتوسط هذه القلعة ليظهر مسجد الحضرة العظيم . وإذا صعدنا إلى نقطة عالية من هذا البناء ألفينا منظرا خلابا يفيض رقة وشاعرية وخيالا ، يسحر الأعين ويسلب اللب . وقد عم الخراب مدينة « سرت » وأصبحت ذات دروب قذرة متشابكة ملتوية ذات منازل مظلمة عابسة مكفهرة . ومما يجذب النظر بين أنقاض هذا الركام الكثيف تلك الأطلال الخربة لكنيسة روسية وقصور السلاطين ، وعندما يتجاوز النظر هذه الدائرة المحدودة ، فإننا نجد مزارع ذات محاصيل جيدة، ثم نجد بعدها مقاطعة « ايكان » وقرى القرغيز، ثم تتراءى بعد ذلك سلسلة جبال « قره داغ » مترامية فى أعماقها يحيط بها هضاب وتلال مكللة بالجليد . وفى الحق فإن هذه المساحة الشاسعة من آسيا مليئة بالأماكن الخربة والأطلال .

ونجد كذلك الحصون المنيعة فى أماكن متفرقة من الوادى مثلها فى ذلك مثل تلك القلاع التى أبقى عليها منذ القدم لأنها كانت ذات فائدة فى الذود عن مسالك وممرات سيحون .

أما فى جنوب مدينة « يسى » فلا نرى إلا مجموعة من الروابى الخربة تم دفن تيمور فى واحدة منها وتسمى « أوترار » (١) .

وبعد أن كانت مقاليد الحكم لمدينة يسى فى قبضة السلالات الحاكمة لأمراء آسيا على مختلف العصور ، فإن المدينة أصبحت بعد ذلك مركز الحكم للقازاق (٢) .

---

(١) Ujfalvy : lesyr-Daria . S.17 - 51 - E Reclus, Geagrap hir : c : vi S. 553 - 554 .

(٢) أصبح « جيش آق اردو » الذى شكله الابن الأكبر للأمير « جوجى » ملجأ وملاذ الحكومة والدولة . ولكن هذا الجيش انقسم بعد ذلك أيام حكم القازاق إلى ثلاث فرق هى : الكبرى - الوسطى =

وفى نهاية المطاف استولى الروس عليها سنة ١٨٦٤م وقاموا بدك أسوارها بالمدافع ، وإنها لذكرى أليمة موجعة للنفس إذ توارى مسجد [1] « حضرت » الذى يرقد تحت قبته الشيخ أحمد يسوى .

وما زال لهذه المدينة الصغيره تأثير مقدس فى نفوس أتراك الشرق والشمال ، إذ خلف فيهم أثرا خفيا لا ينمحى من أفئدتهم . وإذا كان الحكام فى الأزمنة الغابرة يولون وجوههم شطر هذا المقام لزيارته ، فإن الشعراء لم يترددوا قط فى الترنم والتغنى بقدسية هذا المقام وصاحبه [2] .

= الصغرى ، وكانت الفرقة الوسطى « أورته اوردو » هى أقوى هذه الفرق جميعا ، وكان مركزها فى مدينة يسى (هـ . هو ث : المصدر السابق : ج ٢ : القسم الثانى : ص ٦٤٧) .

(١) تقول رواية E . Reclus ص ٥٥٤ ، ورواية bekcunin ، أنه لما رأى شيخ الإسلام الروس يخربون هذا المسجد صعد المئذنة فى حب وإخلاص مضحيا بروحه ، ثم ألقى إلى الروس راية بيضاء ، وبهذه الطريقة استطاع إنقاذ أجمل أثر معمارى فى منطقة سيحون بأسرها (أو جفالفى : المصدر السابق : ص ١٨) . ولكن المسجد تعرض فى تلك الأيام للتخريب ثانية لخلوه من أداء الشعائر . وإذا كانت قد بذلت الجهود وجمعت التبرعات من أجل إعادة تعميره فى السنوات الأخيرة ، فإن هذا كله لم يتمخض عن نتيجة ملموسة فى إصلاحه كما كان (مجلة الشورى ، مارس ١٩١٤ . ص ١٤٥) .

ولما كانت الجمعية السرية الروسية مشغولة بالأبحاث الخاصة بشرق آسيا ، فإنها قد أرسلت أحد مستشرقيها ليبحث فى تاريخ هذا المعْلم الأثرى ، وهذا المستشرق هو Veselovsky ، ولكنه بعد دراساته أصدر حكما يقول فيه إن هذا الأثر قد اندثر وانمحى من الوجود وأصبح أثرا بعدعين .

(٢) كتب الشاعر التركى « محمد صالح ميرزا » وهو من مشاهير الشعراء المعروفين فى وسط آسيا إبان القرن العاشر الميلادى منظومة بعنوان « شيبانى نامه » ، كان الغرض منها ترويج وإشاعة الأحداث والوقائع التى حدثت فى عهد الأمير « شيبان خان » . وفى ختام متطومته يتضرع الشاعر بالدعاء من أجل شيانى خان ، ثم يورد بعد ذلك مناقب فى حق الشيخ يسوى ومدينة يسى يقول فيها :

أى ظفر يولى أحغان تتكريم شادلق اشكى ساجكان تنكريم
خانعة جون مونجه عنايت قيلدكى خاطر بن مونجه رعايت قلدك
ايلاديبك لطف آنكا تركستاننى - يعنى كم يسى بيك سورانّى
خواجه أحمد يسوى آنى - ايلادينك همدم ويار جانى
المعنى : أن تنجريم هى فاتحة طريق النصر المبين - وناثرة دمع الفرحة
وصرف همته للعناية بصومعة التصوف - واحتفل كثيرا بخاطره وباله
وتلطف كثيرا ببلاد التركستان - وهذا يعنى أنه بشارة مدينة يسى =

وتتوافد فى الوقت الراهن أفواج وجماعات تترى من كل أرجاء التركستان لزيارة قبر الشيخ أحمد يسوى . وإذا كانت زيارة قبر هذا الشيخ مستمرة لا تنقطع ، فإن المتصوفة يختارون عادة أواخر شهر ذى الحجة من كل عام من أجل إحياء مراسم وأعراف وتقاليد الطريقة اليسوية ، ثم يعتكفون فى خلوة التعبد والتزهد مُؤْثرين العزلة والتبتل[1] . وفى الأعوام الأخيرة اجتمع ما بين خمسة إلى ستة آلاف شخص بهدف إحياء هذه المراسم وطقوس العبادات[2] .

= إنه الشيخ أحمد يسوى - إنه الرفيق وروح الفؤاد

(شيبانى نامه : طبعه وامبه رى : ص ٤٤٤)

وإذا كان ما أورده « فامبرى » أو ما ذكرته تلك الرواية صحيحا يمكن تصديقه والتعويل عليه ، فإن المستشرق ميلورنسكى Melioransky لم يستطع أن يمدنا بمعلومات تليق بهذا الشاعر فى الطبعة التى نشرها .

انظر فى هذا الصدد بحثنا الذى لم يطبع بعد عنوانه « الأدب التركى فى آسيا الوسطى إبان عصر التيموريين » وذلك من أجل الاطلاع على معلومات ضافية بشأن هذا الشاعر .

(١) المقالة السابقة : ص ١٤٨ .

(٢) توجد كذلك أجزاء تبرز أهمية الشيخ أحمد يسوى فى الآثار العلمية البسيطة مثل كتاب شرائط الإيمان « (انظر : ص١٢ من هذا الكتاب . مبحث : خلفاؤه فى القبجاق) وقد ورد فى آثار « صوفى الله نجاتى » الذى كان من مشاهير المتصوفة فى آسيا الوسطى أن منظومة « محمد صالح ميرزا » قد كتبت سنة ١١٨٠ هـ - ١٧٦٦ - ١٧٦٧م . وقد تحدث عنها هذا الصوفى فى آثاره بتجلة واحترام ويقول صوفى الله يار فى أحد مواضع مثنويه :

تورك ايجبنده خواجه أحمد يسوى ∴ اولار ايرور كوب مشايخ سرورى (طبعة استانبول : ص٣)

والمعنى : والشيخ أحمد يسوى بين ظهرانى الأتراك - كبير المشايخ بلغ السمو والاحترام

كما أورد كذلك مدحة أخرى فى الشيخ يسوى بعنوان : فى بيان ختام الأحد عشر أحمدا « ويقول فى بعض أبياتها بريسيدر خواجه أحمد يسوى

ظاهر وباطنده أول اردى قوى (طبعة جامعة قازان سنة ١٨٩٥ . ص : ٧٩) وإذا المعنى : أحدهما هو الشيخ أحمد يسوى .

ثم يورد أبياتا أخرى فى حق الشيخ سليمان المشهور بلقب « حاكم آتا » يقول فيها : رجل قوى الشكيمة فى الظاهر والباطن

باقسه كعبه كوزنكان باصه يرلر نورولكان ∴ لدن علمى بير يلكان خواجم أحمد يسوى

أصلى ايرور خانه دان بيلمز آنى كوب نادان ∴ بيلور آنى حق يزدان خواجم أحمد يسوى

والمعنى : إذا نظرت إلى الكعبة ووطأتها بقدمك ووقفت فيها - لعرفت أن شيخى أحمد يسوى هو صاحب العلم اللدنى =

لقد ذاعت مناقب الشيخ يسوى فى الآثار الشعبية التى انتشرت فى السهوب وبين أتراك الشمال ، كما توجد مدائح وإلهيات كثيرة يترنم ويُتغنى بها فى حق كراماته ، وكان الناس يعتبرون أن زيارة قبره هى منزلة أسمى وأجزل ثوابا من فريضة الحج ، ومع هذا فقد بسط الشيخ نفوذه القوى على أهل السهوب وكان تأثيره هذا فى النفوس عظيما .

ويتجلى هذا النفوذ العظيم فى المناقب التى ظهرت للشيخ فى هذه المنطقة ، كما توجد قبور تخص مريديه وتابعيه . وعلى سبيل المثال فإن المستشرق هورث Howrth الذى كان موجودا فى مدينة « طراز القديمة » يزعم أن مقاطعة « أوليا آتا » قد اتخذت اسمها هذا بين أحد أحفاد الشيخ يسوى المسمى « قره خان » كما أن هذه المقبرة ذات البناء الخرب والمشيدة من الآجر قد تسمت هى الأخرى باسم هذه المقاطعة . وتقول التقاليد السائدة فى هذه المنطقة إنه توجد مقبرة عظيمة لأحد أقرباء قره خان ، ويدعى « أسا بيبى » وذلك على مسافة عشرة أميال غرب مقاطعة « أوليا آتا » على حافة الطريق المؤدى إليها .

ويذكر أحد الرحالة الروس أنه عندما مات أحد الأثرياء المنتسبين إلى جيش أورتا أوردو العظيم وكان من القرغيز القازاق ، فإنهم لم يعجلوا بدفنه على الفور حيث كانت وفاته فى زمهرير الشتاء ، ومن ثم فقد جعلوا نعشه قطعة من اللباد ثم لفوه فى خرقة من القماش وعلقوه فى شجرة ، وما أن حل الربيع حتى نقلوه إلى مدينة « يسى » ثم خلعوا عليه لقب « قاره أحمد » ثم لقبوه بعد ذلك بلقب الشيخ أحمد يسوى ودفنوه إلى جوار قبره [1] . وبلغ الأمر حدا بعيدا حيث كان الأثرياء يشترون فى حياتهم قطعة من الأرض

= إنه لا يعلم سلالة أصله ويجهل كنهه - إنه شيخى أحمد يسوى الذى يعرف حق الله تعالى .

وهكذا فقد كتب وصف هذا الشيخ فى هذه القطعة الشعرية التى تتضمن إحدى الالهيات (ديوان الحكمة : طبعة استانبول ص : ٣) .

(١) نقلا عن الأثر المسمى وصف قبائل أوردولر ، وقيركير قازاق ، وكذلك الترجمة التى اضطلع بها كل من العالم الروسى « لوله شين » وكذلك العالمين Gharriere , Ferryedpigny) Deubeux Tartarie , Paris 1848 S : 135 - 36) : كما أن ألباى خان حاكم قيرغيز قازاق مدفون كذلك ها هنا ، وكذلك « اوندون سلطان » الذى يعد أحد مشاهير أمراء أق اوردو وينتسب إلى سلالة جنكيز خان (المصدر نفسه ج ٢ ، ٦٣٦ ، ٦٣٧ : Howort h) .

على مقربة من قبر الشيخ يسوى ويضعون فوقها ريشا كى تكون مسومة معلمة ، فإذا وافتهم المنية دفنوا فى تلك المقابر (١) .

ويكون الحال كذلك إذا لم يكن أطفال هؤلاء الأثرياء من القرغيز القازاق ، فإنهم يأتون بهم إلى مقبرة الشيخ يسوى ثم يذبحون الخراف على سبيل القربان بجانب مرجل كبير على روح الشيخ يسوى (٢) .

هذا وتبرز كل هذه التفصيلات المسهبة كيف بلغ نفوذ التصوف التركى مداه فى ربوع آسيا الوسطى ومناطق نهر سيحون ، وكيف كان تأثير شيخ هؤلاء المتصوفة الأقدمين فى نفوس الشعب ، وإلى أى حد كانت عظمة مناقبه ومكرماته تتوارى محفوظة فى صدور الناس بمالها من نفوذ عظيم دام قرونا متعاقبة (٣) .

* * *

(١) أوج فالفى : سيردريا : ص ٥٢

(٢) أوج فالقلى : المصدر السابق : ص ٥١ .

(٣) يقول Schuyler فى معلوماته التى ساقها : إن نفقات المسجد كانت تدار من الوقف المخصص له . وكان الأمير « خوقندخانى » يرسل كل عام خمسمائة قطعة ذهبية للمساعدة فى الإنفاق على المسجد وذلك قبل احتلال الروس لهذه المدينة ، فضلا عن وجود كثير من المستخدمين الذين كانوا يقومون دائما على خدمة المسجد والتعهد برعايته ، كما كانوا يوزعون الأضاحى التى يذبحونها على الفقراء والمحاويج من الناس (هورث Howorth : نقلا عن كتاب رحلة التركستان : ج ٢) ويضيف هذا المستشرق أن الأمير « بشكورين » كان يتولى إدارة أوقاف المسجد بنفسه ، كما كان يستفيد من هذه النفقات أولئك المريدون الذين كانوا يرعون مقبرة الشيخ يسوى ، وكذلك من كانوا يتعهدون بتربية النشأ من المريدين الذين يتصل نسبهم بالشيخ أحمد يسوى ، ويسمى هؤلاء فى لغة الشعب الأزلر Ezler لأنهم نقضوا عهودهم مع شيوخهم (مقالة بعنوان : الخلوة : مجلة الشورى . مارس ١٩١٤م : ص : ١٤٥)

٢٣ : خلفاؤه الأولون :

من المحقق الثابت أن الشيخ أحمد يسوى قد أرسل كثيرا من خلفائه إلى شتى أرجاء التركستان ، وهذا ما قلناه آنفا (انظر : مبحث بعنوان : خلفاؤه) وإن شطرا كثيرا من حياة هؤلاء الخلفاء قد اعتورته المحن والأحداث التى ماجت بالفتن والاضطرابات ، وإذا كان الناس قد غفلوا عن هذه الأحداث وجعلوها فى طى النسيان ، فإنها ما زالت حتى يومنا هذا تعيش حية ماثلة فى خواطر بعضهم تملك عليهم لباب عقولهم لأنها كانت ذات تأثير قوى فى نفوسهم ، وما ذاك إلا أن سلسلة نسبهم إلى اليسوية ممتدة دائمة متصلة الحلقات لا تنفصم عراها . ولهذا السبب فإنه مما لا مندوحة عنه فى هذا المقام أن ندقق النظر وننقب فى كيفية ديمومة هذه السلسلة من لدن الخلفاء الأولين المشهورين ، وبأى وسيلة استمرت هذه السلسلة عن طريق هؤلاء حتى أواخر القرن العاشر الميلادى .

ولا ريب أن الشيخ « منصور آتا بن أرسلان بابا » هو أول خلفاء الشيخ يسوى والذى يعد صاحب منزلة متميزة سامية فى مقام المناقب والكرامات ، ثم خلفه من بعده ولده « عبد الملك آتا » ، ثم انتقلت الخلافة بعد ذلك إلى ولده « الشيخ تاج » وهو والد الشيخ الشهير« رنك آتا »[(١)] .

أما الخليفه الثانى فهو « سعيد آتا الخوارزمى » المتوفى ٦١٥ هـ - ١٢١٨ م ،

---

(١) ترجمة الرشحات ص ١٥٠ وقد ورد فيها أن منصور آتا وافته المنية ٥٩٤ هـ - ١١٩٧ - ١١٩٨م . وتدون « خزينة الاصفياء » هذا التاريخ على النحو التالى

جون منصور ازجهان رخت سفربست   وصال باك آن بير مزكى
يكى منصور حق اهل جلال است   وكر منصور محبوب معلى
خرد قطب زمين منصور فرمود   زدل شد صاحب اسرار بيدا

والمعنى : عندما رحل عن الدنيا المنصور - أصبح زكى الوصال لذلك الشيخ .
إنه منصور الحق أهل الجلال - إنه المنصور المحبوب المعلى .
وأمر قطب الأرض الصغير المنصور - وأصبح صاحب الأسرار الواضحة من الفؤاد =

ولا نملك معلومات وافية عن حياته . ولما تولى الخليفة الثالث « سليمان حاكم آتا » الخلافة ، كان على دراية تامة بأحوال الدراويش ، ومن ثم فقد أجرى على ألسنة الترك اصطلاحات صوفية مثل حكمت آميز ، ولطايف عبرت انكيز أى يعلم كلام الحكمة ، ويثير لطائف العبرة ، ولهذا فإننا نملك معلومات ضافية فى حقه وحق مناقبه وخلفائه ومريديه ، ونستطيع أن نبرزه على أنه من أشهر خلفاء الشيخ أحمد يسوى الذين ذاع صيتهم وحاز شهرة واسعة بين الأتراك ، وقد استقر به المقام فى خوارزم واشتغل بإرشاد الناس وهدايتهم فى كل حدب وصوب .

وإذا كانت المنية قد وافته قبيل خلفاء الشيخ يسوى الآخرين ، فإنه ظل دعامة الهداية وركن الإرشاد ردحا طويلا من الزمان ، والتف حوله زمرة كبيرة من المريدين المنتسبين إلى طريقته ، وتقول بعض الأعراف والتقاليد إن زوجته هى « عنبر آتا » ابنة الأمير « بغراخان » [1] .

= وفى « تاج خدا » أنه مات سنة ٥٩٦ هـ - ١١٩٩ - ١٢٠٠ م (المصدر السابق ج ١ . ص : ٥٣٥) . كما أورد هذين البيتين فى حقه :

جون تاج آتاشه تاج عزت   زحق شدتا جدار خلداعلى
عيان كرديد سال ارتحالش   زتاج أوليا محبوب ولى

والمعنى : عندما أصبح تاج السلطان تاج العزة - وصار بحق سلطان الخلد الأعلى
وصار عام رحيله عيانا بيانا - وأصبح محبوب المولى بتاج الأولياء

وفى تذكرته المسماة « مذكرة أحباب » يذكر سيد حسن خواجه نقيب الأشراف فى بخارى ، أن سلسلة نسب « زنك آتا » تنحدر من سلالة أرسلان بابا ، ثم يبين سلسلة النسب المعنوية والمادية لجده الشيخ عبد الوهاب على النحو التالى : عبد الوهاب خواجه سليمان - خواجه يحيى - خواجه هارون - خواجه صدر - خواجه زنك آتا تاج - خواجه عبد المليك - خواجه منصور آتا - أرسلان باب (ص ٢٩٩ - ٢٠٠) ، ويوضح « خازنى » صاحب جواهر الأبرار من أمواج البحار ، أن نسبه يتصل بنسب أولاد الشيخ منصور آتا (ص : ٢٣١) . كل هذه التفاصيل وغيرها مما ورد فى سيرة أرسلان تبين أن نسبه كان من العرق الأسود ، وهذا ما ورد برمته مفصلا فى القسم الثانى من هذا الكتاب ، ويفهم منها كذلك أنها بمثابة جزء كبير من مناقبه ومكرماته التى شرحناها.

(١) وإذا كانت ترجمة الرشحات تبين أن زوجة حاكم آتا الشهيرة واسمها « عنبر آتا » على أنها ابنة « بوراق خان (ص ١٦) فإن مؤلف « مذكرة أحباب » يصرح بأنها ابنة بغراخان ، وهو يعالج هذه المسألة ويفيض فى شرحها : ص ٢٩٩ .

وتقول هذه الرواية إنها ماتت سنة ٥٨٢ هـ - ١١٨٦ - ١١٨٧ م ، ودفنت فى مدينة « آق قوركان »[١] .

وورد فى كتاب المناقب المسمى « مناقب حاكم آتا » - وهو كتاب يحمل بين دفتيه مناقب هذا الشيخ - وهو يمدنا بمعلومات تفيد بأن مناقبه ومكرماته قد عاشت بين أتراك الجنوب حقبة طويلة من الزمان ، وتذكر أن اسمه الأصلى هو سليمان . وعندما كان يذهب لحفظ القرآن الكريم فى الكتاب لم يكن يعلقه فى عنقه مثل أترابه من الأطفال ، بل كان يعظمه ويجله ويمسكه بكلتا يديه ، وإذا خرج من الكتاب فإنه يولى وجهه شطره ثم يعود موليا دبره شطر منزله ، وعندما كان الشيخ أحمد يسوى جالسا على عتبة المسجد رآه على هذه الحالة فاستحسن فعلته وأعجب بها ، وكان شيخه وأمه يصحبانه فى معيتيهما لقراء القرآن حتى يحظيا بالرضا وجزيل الثواب ، ولما بلغ أشده وناهز الخامسة عشرة من عمره أصبح مريدا لشيخه .

---

(١) ترجمة الرشحات : ص ١٦ . هذا ويسجل مؤلف خزينة الأصفياء تاريخ وفاة حاكم آتا على هذا النحو فيقول :

جو بيوست با احكم الحاكمين   حكيم جهان أهل حكمت حكيم
بسالشن نجوان افتاب زمان   وكرهم بدان أهل حكمت حكيم

والمعنى : عندما تكون دائما فى معية أحكم الحاكمين - وأهل الحكمة وحكيم العالمين .
فاقرأ فى عامه هذا « شمس الزمان » - واعلم أنه أهل الحكمة الحكيم .

هذا وقد تم دفن حاكم آتا فى مدينة « آق قوركان » ، ونحن نعرف مقاطعتين أخريين تحملان نفس هذا الاسم وتمتدان فى منطقة اليسوية فى وسط آسيا وفى التركستان ، إحداهما : مقاطعة عبارة عن معسكر يحيط بمنطقة « شير آباد » بالقرب من حدود بخارى مع بلاد الأفغان ، وقدم الرحالة الفرنسى G. Gapus = معلومات وافية عنها : انظر

(G.Gapus A Travers le Royau me de Tamerlan Paris . 1692 . S. 120 . 140)

أما المنطقه الثانية فتقع جنوب شرق قولجه فى وداى تكشن وكانت مقر الحكومة أيام حكم أمراء المغول ، وقد سماها القرغيز باسم آق كوركان ، وحل محلها الآن منطقة خربة :

(E. Reclus , Geagraphie universllin . Rus - Asyasicildi S : 562)

ويقال إن حاكم آتا ظهر بجوار منطقة خوارزم ، ويحتمل أن يكون ظهوره فى آق كوركان التى زارها الرحالة الفرنسى Capus ، كما سمى الشيخ أحمد يسوى قبر أبيه الشيخ إبراهيم بآق توربه (المقبرة البيضاء) وأصبح لقب « آق كوركان » لقبا عاما يطلق على قبر كل ولى ، ومن ثم فإنه يمكننا أن نخمن أن يكون حاكم آتا قد دفن فى منطقة أخرى غير هاتين المنطقتين .

وذات يوم حل الخضر عليه السلام ضيفا على شيخه فأرسل الشيخ الأطفال للاحتطاب من أجل طهى الطعام ، ولما جاءوا بالحطب بدأ المطر الغزير يهطل من السماء حيث تبلل الحطب الذى احتطبوه إلا حطب سليمان لأنه خلع ثيابه ولف بها حطبه ، ومن ثم كان ما جلبه منه يابسا جافا لم يصبه البلل ، ثم أشعل الحطب الآخر فى الظل ، ثم سأله الخضر عليه السلام عن العلة فى بقاء حطبه يابسا جافا ، ولما أدرك السبب أعجب به الخضر أيما إعجاب ثم قاله له « فليكن اسمه من الآن فصاعدا هو حكيم » ثم حنكه بلعابه المبارك فامتلأ قلب سليمان نورا وضياء . ثم قال له الخضر « هلم أسرع ولا تقف وأظهر الفيوضات والعطاءات من فورك » ومنذ هذه اللحظة بدأ حاكم آتا ينشد طائفة من الحكمة والمنظومات الصوفية [١] .

وفى شهر عيد الأضحى كان يفد إلى تكية الشيخ يسوى فى اليوم الواحد تسعة وتسعون شيخا لا يتخلف واحد منهم . وأمهم الشيخ فى الصلاة وبدأوا يصلون ، وكان على يمينه حاكم آتا ، وعلى يساره الصوفى محمد دانشمند . وأثناء الصلاة خرج صوت من الشيخ أحمد يسوى فقال المأموم لقد انتقض وضوء الإمام وتركوا الصلاة ، لكن الشيخ لم يعرهم اهتماما واستمر فى صلاته ، واقتدى الشيخ حاكم أتا بإمامه دون تردد ، وصنع صنيعه الصوفى محمد دانشمند وهو ينظر إلى حاكم آتا ، وبعد أن سلم الشيخ يسوى التسليمتين قال : لقد فعلت هذا حتى أعلم من منكم يدرك ماهية السلوك وآدابه ؟ لأن هذا الصوت لم يخرج منى وإن ما خرج هو شظية من شجرة دخلت فى خصرى : لقد أدركت الآن أن لى مريدا واحدا فقط ، وقد بلغ مريدى هذا أوج الكمال ، أما الآخرون فإنهم جميعا جهلاء لا يعلمون . وبناء عليه أمر الشيخ حاكم آتا قائلا له « سآتيك غدا فى وقت السحر بناقة فاركبها وحيثما وقفت فى مكان فهذا مكان نزولك » ، وفى صبيحة اليوم التالى جاءت الناقة إلى حاكم آتا وركبها وسارت متجهة إلى التركستان حتى وصلت إلى جهة تقع غرب مدينة خراسان وحطت رحلها فى منطقة

---

(١) حاكم آتا كتابى : طبعة جامعة قازان ١٩٠١ م وإذا كان قد ورد فى كتاب الرشحات وهو من أهم المصادر التى تبين أن كلا من سليمان آتا وحاكم آتا شخصيتان متباينتان ، وهذا ليس بالرأى الصحيح وإن كتاب حاكم آتا هو خير دليل على هذا ، ويذكر كتاب جواهر الأبرار وهو من أهم المصادر كذلك ، أن سليمان وحاكم ليسا إلا شخصا واحدا . انظر القسم السادس من هذا الكتاب من أجل التزود بمعلومات وافية بحق آثار أهم خلفاء الشيخ أحمد يسوى .

تسمى « بى نوا آرقه » حيث أجهدها المسير ولم تستطع النهوض فأخذت تئط وتحن ، ولهذا السبب فإنهم أطلقوا على هذا المكان اسم « باقير كان »[١] .

وعندما همت الناقة بالوقوف نزل حاكم آتا « وأصبح هذا المكان كلأ معشوشبا ترعى فيه قطعان خيل أمير بورغا . ولكن الحُمر الوحشية كانت تطارد قطعان الخيل من هذه المنطقة ثم قال « إننى درويش صوفى لم أذهب إلى مكان ما قط » فما كان منهم إلا أن هاجموا الحصان بالعصى التى فى أيديهم كى يحثونه على السير ، فأمرهم حاكم آتا قائلا : أمسكوا بتلابيب هذه الحمر الوحشية الموجودة بين الأشجار فقبضوا على ثالثها ، أما ثانيها ففر هاربا ، ثم قصوا الحكاية من ألفها إلى يائها على بوغراخان فسر الأمير لهذه الواقعة : وفى اليوم الثالث بدأت أشتم رائحة المتصوفة تسرى فى أنفى ، ثم قال ما معناه : لقد ظهر فى بلادنا رجل من دراويش الصوفية ، ولكى يؤكد صنيعه هذا أرسل واحدا يدعى عبد الله صدر » ، ولما أقبل عبد الله صدر سأل الدرويش عما حدث وعما يريد ، وفهم أحد مريدى الشيخ يسوى أن هذا الصوفى هو حاكم سليمان ، وعندما أحس بحقيقة الحُمر الوحشية التى تركوها مغللة فى الشجرة انساب صدى صوته من بين الأشجار يقول « هكذا الصانع ، وهكذا يكون » وتيقن عبد الله صدر من عظمة هذا الدرويش وعلو منزلته وعاد إلى الأمير فأحاطه علما بذلك[٢] .

وأراد بغراخان أن يخطب ود هذا الدرويش ويكسب رضاه عليه ، فزوجه ابنته الجميلة المسماة عنبر ، وأرسل معها عددا لا يحصى من الإبل والخراف والخيول المطهمة ، وقبلها حاكم آتا راضيا ثم شيد لنفسه منزلا فى منطقة تسمى « باقيركان » وأصبح الأمير بغراخان ووزراؤه مريدين له معتقدين بطريقته موقنين بها ، ومن ثم ذاع صيت حاكم آتا وطبق الآفاق .

---

(١) حاكم آتا كتابى : وكان هذا سببا فى إطلاق اسم سليمان باقيركانى على حاكم آتا : وهناك رواية أخرى عن تاريخه يمكن إدراكها من استنباط الناس واستنتاجهم ، وهناك دليل يقويها وهو أن ثمة تشابها فى التلفظ والنطق بين آق قوركان وباقير كان .

(٢) ولزام علينا ألا ننسى أن عبد الله صدر هو ذلك الشخص الذى أمره تيمور لنك ببناء مقبرة الشيخ أحمد يسوى ، وثمة احتمال كبير أن يكون عبد الله صدر الذى ورد فى المنقبة قد تغيرت شخصيته التاريخية وتبدلت .

أنجب حاكم آتا من زوجه عنبر ثلاثة أطفال هم : محمد خوجه - أصغر خوجه - حُبِّى خوجه وأرسل ولديه الأول والثانى إلى خوارزم كى يحصلا العلم على يد الشيخ العظيم « جار الله » والملقب « بالشيخ العلامة » ، وما لبث هذان الأخوان أن أظهرا الكثير من الكرامات فى خوارزم ومن ثم التف حولهما مئات من المريدين .

أما أصغر أولاده « حبى خوجه » فكان يمتطى الجواد كل يوم ويطوف به فى الجبال والمناطق الريفية ، ثم يقوم بصيد الظباء ويحضرها لأبيه ، هذا ولم يستطع حاكم آتا أن ينشئ ولده الصغير ويربيه حتى يبلغ به مرتبة عالية من مراتب التصوف .

وذات يوم أدرك سبب هذا بوسيلة غريبة عجيبة : حيث وصل الشيخ « سعاد » من مقاطعة « طرديكان » التابعة لولاية « أتا جنوك » فناده الشيخ آتا فجرى على عجل ومثل أمامه فى دقيقة واحدة ، وبعد هنيهة صاح مناديا ولده « حبى خوجه » فتأخر قليلا ثم أحضر لوالده ظبيا صغيرا كعادته ، ولكن الوالد تضايق من تأخر ولده ، فشرح « حبى خوجه » الذى أدرك غضب أبيه سبب تأخيره وقال : لقد غرقت سفينتان فى عرض البحر ، وطلبوا منى العون والمدد ، فتأخرت بسبب انشغالى بهم فلم يصدقه أبوه فرد عليه ولده قائلا : إذا لم تصدق فإن أصحاب السفينة سوف يأتون إلى هنا بعد خمسة أشهر ويحضرون معهم إحدى عشرة قطعة من الذهب امتنانا بمعروفى وحسن صنيعى معهم ، ولسوف تراهم بعينى رأسك » .

وتحقق ما قاله ، وأصبح كل هؤلاء الرجال الذين جلبوا المال معهم مريدين للشيخ « حبى خوجه » ، وبدأ حاكم آتا يدرك سرا المنزلة السامقة التى تبوأها ولده .

وذات يوم سأله ولده هذا السؤال : « إنى أراكم تؤدون نوافل الصلاة ها هنا على الدوام : ولكن أين تؤدون فريضة الصلاة ؟ فقال له أبوه مجيبا على سؤاله : إننا نصلى الفريضة فى الكعبة ، فقال الولد : هذا أمر حسن ، ولكن الذهاب إلى الكعبة فيه من المشقة والعنت الكثير، ألا تحضرون الكعبة ها هنا ؟ فأقر حاكم أتا بأنه لا يمتلك فى ذات نفسه مثل هذه القدرة والطاقة .

ولكنه عندما رأى ولده قد أحضر الكعبة فى اليوم التالى إلى « باقير كان » تملكته الدهشة وداخل قلبه شئ من الغيرة . وأصبح من المحقق الثابت أنه لا مقام لشيخين فى مكان واحد .

وذات يوم جمع حاكم آتا مريديه فذبحوا تسعة من الثيران [١] ، وانشغلوا بالذكر والسماع ، وأخذ كل واحد منهم يرفع عقيرته بالذكر والدعاء إلا « حُبى خوجه » فلم يرفع عقيرته مثلهم ، وكان قد جاء فى هذه الآونة من رحلة صيده ممسكا بالظباء التى صادها ، وعندما رأى كل هؤلاء الأشخاص يصيحون ولم يحيطوا علما بقدومه ، احتدم غيظا ، ثم سأل أباه عن السبب ، وبعد ذلك أحيا بكرامته الثيران التسعة المذبوحة ، ومن ثم فقد آمن كل من رأى هذا بولايته وكرامته ، وبناء عليه صاح عليه أبوه قائلا من المستحيل الآن وجود وليين فى مكان واحد ففهم « حبى خوجه » كلام أبيه حق الفهم ، ثم قال لأبيه « امكث أنت ها هنا » ثم خرج مودعا أمه مرتديا كفنه ، ثم أقبل ووقف فى منتصف الحجرة وتوسل إلى أمه ألا تبكيه ، وسأل أباه الرضا والدعاء ، ثم انطلق خارجا وما لبث أن توارى عن الأنظار مخلفا كفنه هنالك ، وجعل والداه ينوحان عليه ويبكيانه . ونظم حاكم آتا كثيرا من الحكم والمواعظ فى هذا الموقف متأثرا بالألم الذى اعتصره لفراق ولده واستجاب الله دعاءه مقابل الفعلة التى فعلها ولده ، ثم ألهمه الله أنه إذا كان حبى خوجه على قيد الحياة فلسوف يأتى من ذريته ستون وليا من الصالحين ، ومادام هذا النسل المبارك متبتلا منقطعا عن الدنيا فإنهم سيكفرون عن فعلته ، ولسوف ينساب الماء من فوق رؤوسهم أربعين عاما ، ولسوف يتطهرون بصنيعهم هذا من كل إثم وجريرة اجترحوها .

وتحقق هذا دون ريب حيث فاض « آمودريا » وأغرق مدينة « باقير كان » ، ثم تدفق الماء أربعين سنة من فوق قبر حاكم آتا ، وفى نهاية الأمر غيض الماء ، ولكن لا يعلم أحد أين أصبح القبر بعد ذلك وكيف كان مصيره الذى آل إليه ، وفى خاتمة المطاف وبإشارة صوفيه من الشيخ حاكم آتا وجد الشيخ المسمى « جلال الدين » راقدا فى قبره ، فشيد الشيخ حاكم آتا فوق قبره مطبخا لإطعام المساكين والمحاويج ، وتسابق الناس من كل حدب وصوب لزيارته [٢] .

وكان « زنكى آتا » واحدا من أشهر خلفاء حاكم آتا الكثيرين، وتلقى نبأ وفاة

---

(١) ذبح هذه الثيران التسعة هو قربان ظل باقيا من عادات الترك الدينية قبل الإسلام . . وللاطلاع على معلومات وافرة بشأن تقديس الترك والمغول للعدد « تسعة » (انظر : كتابنا : تاريخ الأدب التركى : المدخل « ص ١٠١ ، ١٠٢) . وكانوا يذبحون هذا العدد من الثيران إذا حل عليهم ضيف ، وهى عادة قديمة للاحتفال بقدوم شخص ما عليهم « المصدر السابق » .

(٢) ذات ليلة حل خواجه جلال الدين على حاكم آتا فرآه فى منامه ، وقال له « ابحث عنى حتى تجدنى ، وشيد فوق قبرى مطبخا للفقراء » ، وبناء على هذه الإشارة الصوفية توجه الشيخ جلال =

شيخه أثناء وجوده فى طشقند ، فذهب على الفور إلى خوارزم فزار قبره وعزى أسرته وكان زنكى آتا هذا أسمر البشرة لأنه ينحدر من نسل « عرب ارسلان بابا » ، كما كان قبيح السحنة فظا غليظا، وبعد انقضاء العدة الشهرية لأرملة شيخه أراد أن ينكحها بإشارة منه ولكن « عنبر آتا » لم تكن ترغب فى الزواج منه ، ولكنها اضطرت إلى نكاحه بعد أن رأت الكرامة التى أظهرها زنكى آتا [1] .

= الدين إلى التركستان وبحوزته مال وفير ، ثم عاد من هنالك إلى « با قيركان » ولكن ساءت حالة الجو فى هذه الآونة وادلهم الظلام ، وهبت ريح عاصف ، ولما أصبح الصباح وزع ماله وبضاعته بين التجار ، وذهب يطوف فى كل الأرجاء ، ثم صعد إلى إحدى الهضاب وتلفت يمنة ويسارا فوجد قبالته جبلا تعلوه امرأة ، فاقترب منها وسلم عليها وسألها عن قبر حاكم آتا ، ولكن المرأة لم تعرف ، فعرضت عليه أن تصحبه معها حتى تسأل أمها العجوز عن مكان القبر ، فقالت العجوز : إن القبر غرق تحت صيب المطر ثم اختفى وتوارى ، ثم أردفت قائلة : يوجد فى مكان قريب شجرة زينة تجتمع حولها الظباء كل ليلة ، يتجه الناس إليها للوقوف عندها وزيارتها حتى الفجر ، ويسمع ترجيع صوت أذكار الشباب عندها ، فوصل جلال الدين خوجه فى تلك الليلة صوب هذا المكان ، فرأى الظباء واستمع إلى أصوات الذكر ثم غط فى نوم عميق وما لبث طيف « حاكم آتا » أن تأوب مرة ثانية فرأه فى منامه وقال له « تقدم إلى الأمام سبعة أقدام من المكان الذى تنام فيه ، ثم احفر فى هذا المكان يخرج منه حصير ومن تحته تظهر طاقة من الورد ، وإن قبرى ها هنا ، ولا تأس على مالك الذى يفوتك ، فكل مالك فى محلتك فخذه كله وأقبل ها هنا وشيد مطبخا فوق قبرى وكن مجاورا لهذا القبر : ولما استيقظ جلال خوجه تحرك فوق القبر وغرس عليه علامة ، ثم ذهب وأخذ ماله ، وأحضر عمالا مهرة من خوارزم وأنفق مائة ألف قطعة ذهبية وشيد المطبخ ، وسمى نفسه بالشيخ جلال الدين وأصبح مجاورا لقبره لا يبرحه ، وتسابق الناس من كل حدب وصوب لزيارته .

(١) كان حاكم آتا شديد سواد البشرة ، ولأجل هذا فكرت عنبر مليا ثم قالت « كنت أتمنى ألا يكون زوجى شديد السواد » ففهم حاكم آتا ما قالته بنور الكرامة ودعا ربه قائلا « فلتكونى من بعدى زوجة فى معية رجل أسود » وتحقق هذا ، وبعد زمن قليل مات حاكم آتا ، وجاء من بعده زنكى آتا طالبا يد عنبر للزواج فأخذت تقلب نظرها فى وجهه ، ثم رفضته قائلة « لا أذهب إلى شخص آخر بعد حاكم آتا حتى ولو كان زنكى آتا ، وعنفته بردها هذا وأغلظت عليه القول ثم أرسلت إليه تخبره بذلك ، وأخذ يجول بخاطرها ذلك الزمان الذى قضته مع زوجها الذى فارق الحياة .

ولما أدركت أن زواجها هذا كان نتيجة كرامة رأتها بعينها بكت بكاء حارا وما لبثت أن رضيت بالزواج من زنكى آتا (ترجمة الرشحات : ص : ١٦ - ١٧) ويبين حاكم آتا هذه المنقبة فى صورة أخرى فيقول : « كان حاكم آتا رجلا شديد سواد البشرة ، وكانت زوجه عنبر جميلة ذات بشرة بيضاء ، وذات يوم كان حاكم آتا يغتسل بينما كانت زوجه نائمه فى فراشها ، فنظرت إليه وفكرت مليا قائلة لنفسها : كيف وقعت ابنة بغراخان فى الزواج بهذا الرجل الأسود ؟ =

وكان « زنكى آتا » راعيا يرعى بقرة ذات شفة غليظة فى جبال طشقند ، وكان يطعم نفسه وأسرته من أجرة رعى الغنم وهى ما بين خمسة إلى عشرة قروش يتقاضاها من أهـل طشقند ، وقد قضى عمره كله فى المناطق الريفية وكان يؤدى صلاته فيها ، ويصلى أحيانا فى الوديان ثم يبدأ بعد ذلك فيجهر بالذكر والدعاء بعد الصلاة ، ثم يترك البقر كله يرعى الكلأ حسب الأعراف والتقاليد السائدة آنذاك ، وتحلق الناس حوله من كل حدب وصوب يستمعون إليه . وذات يوم كان يجمع الكلأ الشائك بين الجبال ، وجمع منه حملا ثقيلا وربطه بحبل كى يحمله إلى بيته ، وفى هذه الآونة ظهر أمامه أربعمائة من الفتيان فألقوا السلام عليه ورد عليهم التحية ثم سألهم عن الوجهة التى قدموا منها وإلى أين هم ذاهبون ، ولما كان هؤلاء الفتية مشغولين بتحصيل العلم فى إحدى مدارس بخارى ، فإنهم قد عقدوا العزم على سلوك طريق الحق سبحانه وتعالى ، ومن ثم فإنهم يبحثون عن شيخ قادر يرشدهم إلى هذا الطريق ، فقال لهم « زنكى آتا » : تمهلوا قليلا ، ولأشمن أطراف الدنيا بأسرها ، وحيثما شممت رائحة مرشد بلغ أوج الكمال فلأنبأنكم به « فانتظر الفتية وهم فرحون مسروررون ثم ولى آتا وجهه شطر أطراف الدنيا وشمها جميعا ، وفى نهاية المطاف قال لهم : « ليس هنالك شخص آخر سواى قادر على أن يبلغ بكم درجة الكمال » ثم جاء الفتية الأربعة من بخارى وهم يبحثون عن هذا الشيخ وعن خلفائه الأربعة الكبار وهم : اوزون حسن آتا وسيد آتا ، وصدر آتا ، وبدر آتا . وكان كلا الشيخين أوزون حسن أتا ، وصدر آتا قد أصبحا من قبلُ موقنينْ معتقديْن بكلام « زنكى أتا » مذعنينْ له . ومن ثم بلغ هؤلاء درجة الكمال الصوفى من قبل . وبذل سيد أحمد جهده فى تحصيل العلم الصوفى ، ولما كان ينحدر من

= فعلم حاكم آتا بما يدور فى خلدها ، ثم قال لها « أنا لا أعجبك ، وليس هناك شئ أشد بياضا من سِنتك فلسوف تنكحين من بعدى رجلا أسود اللون » فندمت عنبر آتا وبكت بكاء كثيرا بعد فوات الأوان .

ولما دنا موعد رحيل حاكم آتا عن الدنيا أرسل يدعو أولاده من خوارزم وقال لهم : عليكم بعد موتى أن تمدوا موائد الطعام أربعين يوما ، وسيفد عليكم أربعون صوفيا من أهل الكعبة بينهم واحد ضعيف البصر أعرج ذو بشرة سوداء فلتنكحه أمكم بعد أن تتربص بنفسها مدة العدة ، وتحقق هذا ، وجاء الصوفية بعد أربعين يوما من وفاته ، ولكن لم يكن بينهم هذا الصوفى الأسود ، فسألهم الأبناء وفهموا أنه تأخر قليلا فاستدعوه وكان اسمه « زنكى » وزوجوه أمهم بناء على وصية أبيهم ، ولم يكن أحد يعرف عن ولاية هذا الصوفى شيئا ، وأخذ زوجته وذهبت معه إلى بلدته ، ولكن عنبر آتا تضايقت كثيرا عندما كانت تتذكر كرامة زوجها القديم ، ولكنها تحملت زوجها وصارت فى خاتمة الأمر مثل سائر السيدات (حاكم آتا كتابى) .

سلالة عريقة النسب كريمة المحتد ، فقد رأى أنه لشئ غريب عجيب أن يكون مرشده الصوفي راعيا لبقرة سوداء ، ولكنه ما لبث أن سد على نفسه باب الكبر والغرور ، ولم يعد يجد فائدة قط من جراء هذا العناء النفسى ، وفى نهاية الأمر تضرع وتوسل إلى « عنبر آتا » وطلب منها أن تشفع له كى يكون على مقربة من « زنكى آتا » وفى معيته ، فوعدته بالمساعدة وقالت له « تدثر هذه الليلة بلبد صوفى وألق بنفسك فى طريق الشيخ آتا ، وعندما يخرج للطهارة فى وقت الحر فإنه يراك على هذه الحال ويشفق عليك » حقا *لقد كانت امرأة ذات قلب عطوف إذ سألت زوجها عن سبب عدم احتفاله واهتمامه* بسيد أحمد وقالت له : ماذا يليق به هذه الليلة ؟ فتبسم زوجها وقص عليها كيف تيقظ شعور الغرور والكبر فى قلب سيد أحمد عندما رآه لأول مرة ، ولكنه صفح عنه أول تقصير بدر منه معتمدا فى ذلك على شفاعة عنبر آتا ، وفى صبيحة اليوم التالى رأى زنكى آتا شيئا أسود اللون فى الطريق عند خروجه وقت السحر فأراد أن يلمسه بقدمه ليعرف ماذا يكون ، فإذا به يجد سيد أحمد يمرغ عينيه ووجهه فوق قدم شيخه طالبا منه العفو والصفح ، فما كان من شيخه أن شمله بعطفه ورعايته وبداله فى هذه اللحظة كل ما كان يقصده سيد أحمد ويعنيه (١) .

---

(١) ترجمة الرشحات (ص ١٧ - ١٩) . وقد ذكر حاكم آتا فى كتابه بعض المناقب التى وردت فى شأن سيد آتا ولا وجود لها فى كتاب الرشحات ، وهو يروى هذه المنقبة وينسبها إليه فيقول : « كان سيد آتا ذات يوم فى مجلسه يقرأ فى كتاب حاكم آتا ويبحث فى مناقبه وكراماته وسأل سيد آتا عن سبب عدم وجود أى شخص على الإطلاق من السادة المريدين له ، ولما أدرك سر عدم حضورهم أخذ ثلاثة أشخاص بجانبه فقربهم منه ثم جاء إلى باقيركان وتركهم هنالك مجاورين للشيخ جلال ، وسأله عمن يستطيع أن يتركهم أولا يتركهم فى جواره ، فتأثر الشيخ جلال لمجيئهم ، وقال : « لقد جاءوا بأمر من الشيخ حاكم أتا نفسه ، وبناء عليه فقد كلف سيد آتا بهذا التكليف : فليذهب كلانا فى هذه الليلة ولنعرض حالة كل منا ، وليستبق حاكم آتا من يريد » فقبل الشيخ جلال ما ذهبا إليه . وانطلقا فى تلك الليلة ، وقال حاكم آتا : « يا ولدى الشيخ جلال : لقد جاء سيد آتا إلى هنا بأمر من النبى ﷺ فاتركه فى جواره واذهب أنت إلى « أقطاش » بالقرب من خوارزم فهناك واحد منهم ، وشيد لك منزلا ، وليشدوا إليك الرحال لزيارتك قبل أن يأتوا لزيارتنا ولن نقبل من لا يأتون لزيارتك قبلنا » فسر الشيخ جلال وترك مجاورته وولى وجهه شطر آق طاش ، حيث ظل سيد آتا مجاورا فيها مدة طويلة ، وفى النهاية حان موعد الرحيل فسأله مريدوه قائلين : « أنحضر لك الكعبة أم ندفنك ها هنا » فأجابهم قائلا : « ضعوا نعشى فى عربة كبيرة وأخرجونى من باقير كان حتى أطراف الكعبة ، ولكن عليكم بتكبيل حيواناتكم جيدا فى هذه الليلة، ولا تحدثوا جلبة أو صياحا واجلسوا فى منازلكم ، وإذا سمعتم صوتا فاهدأوا ولا تخرجوا . وانظروا بعد طلوع الفجر فحيثما توقفت العربة فادفنونى » وتحقق كل هذا ففى هذا اليوم =

ولما صار صدر آتا وبدرآتا بمثابة الخليفتين الثالث والرابع لزنكى آتا ، أصبح اسم

= نظروا فإذا بالعربة تسقط بالقرب من قبر حاكم آتا وعلى الفور دفنوا سيد أتا فى هذا الموضع ، وما لبث أن نشب جدل ونزاع عظيم فى تلك الليلة بين أرواح صوفية الكعبة وأرواح صوفية باقير كان من أجل أخذ سيد آتا ، وكانت الغلبة فى النهاية للآخرين . والآن يأتى الزائرون قاصدين قبرحاكم آتا أولا ، ثم سيد آتا ، ثم قبور الأولياء الآخرين (حاكم آتا كتابى) وتذكر خزينة الأصفياء : أن سيد أتا مات سنة ٧٠٢هـ - ١٣٠٢ - ١٣٠٣ م (ج ١ : ص ٥٤٠) وقد أوردت فى شأنه أبياتا من الشعر الفارسى تقول فيها :

سيدى تا (آن !) شريف نيك ذات   شد جو درخلد معلى ازجهان
شاه ابراراست سال وصل أو   نيز سيد مقتدا كامل بدان
سال وصل أو شهادت كن رقم   شاه تاج وهادئ مخدوم خوان

والمعنى : سيد آتا ذلك الشريف طيب الذات - لقد ترك الدنيا إلى عليا الجنات
وإن عام وصاله لسلطان الأبرار - واعلم أنه السيد المقتدى والوقار
واشهد بعام وصاله على الدوام - وسمه الهادى المحدوم سلطان التاج

وقد قال « سيدى عالى رئيس » - بعد ما جاء من حيوه إلى خوارزم وبعد أن زار قبر كل من سيد آتا وحاكم آتا - : إن كلا الشيخين لهما مكانة رفيعة واحدة (مرآة الممالك : ص ٧١)

وقد دون « رضا قولى خان » فى كتابه المشهور « سفار تنامه » معلومة حول حاكم آتا وقبره مفادها : « أن حاكم آتا أصبح الآن اسم مكان يطلق على شاطئ فى نهر جيحون وهو مدفون فى هذا المكان ، وحاكم آتا هذا ينحدر نسله من النقشبندية ومشايخ الترك ، ويمتد هذا النسب حتى خوارزم ونهر جيحون ، وكذلك القسم الأعظم للقرى الواقعة على ضفاف هذا النهر ، وكل هذه القرى تقع على مسافة ثلاثة أو أربعة فراسخ من ساحل نهر جيحون أو تزيد عليها قليلا . أما منطقة حاكم آتا فهى آخر جزء معمور مزروع فى خوارزم ، وهناك بعض الأقاليم التابعة له مثل إمارة جنوه والقازاق وقره قالبا قلر . ويقطن هؤلاء على طريق قاحل جدب يمتد على مسافة مسيرة عشرين يوما من نهرى سيحون وجيحون (النص الفارسى : ص ١٠١) وقد قام C. h.Scheler بترجمة وتحشية « سفار تنامة » ، ومن ثم فإنه قام بتصويب وتتميم هذه المعلومة معتمدا فى ذلك على « خزينة الأصفياء » ، وتفيد هذه المعلومة أن حاكم آتا مدفون فى « آق كور كان » ، ويقول إن حكاية حاكم آتا قد استنسخت وكتبت منذ زمن قديم . وقام Gotteald بطبعها فى قازان (ترجمة Schefer ص ١٠١) وقد بحث رضا قول خان عن الصوفى « آدون آنا چشمه » بين منازل التركمان ، وذكر أنه كان مريدا للشيخ « زنكى آتا » (النص الفارسى ص ٤١ ، ترجمة Schefer ص ٥٦) .

ولا ريب أن هذا الرأى يمكن أن يعضد ويقوى مدى اتساع رقعة ونفوذ اليسوية ومريديها فى إقليم التركمان .

كل منهما : صدر الدين محمد ، وبدر الدين محمد ، وسكنا فى نفس حجرة شيخهما أثناء وجودهما فى بخارى ، واقتفيا أثر دروس شيخهما ، ولم ينفصم كل منهما عن صاحبه قط . وقد سمت مرتبة صدر الدين وبلغت أوج عظمتها بعد أن أصبح مريدا لزنكى آتا ، وفى المقابل فإن منزلة بدر الدين كانت تتدنى بصفة مطردة وتأثر أيما تأثر لما آلت إليه حاله ، فجاء إلى عنبر آتا باكيا منتحبا وقص عليها حاله .

ولما رأت عنبر آتا زوجها مسرور القلب منشرح الصدر قصت عليه ذلك الحزن والأسى الذى ران على قلب بدر الدين . فقال زنكى آتا ضاحكا « عندما قابلته أول مرة زعم من قرارة نفسه أنة يفْضُل كثيرا ذلك الزنجى ذا الشفة المتدلية ، ثم فكر مليا وقال : لقد كان هذا سببا فى عدم استطاعته نيل فيوضات العطاء حتى الآن ، ولكن ما دمت تشفعين له ، فأنا قد عفوت عنه وغفرت له إهماله وتقصيره » .

وفى الحق فإنه لم يعد هنالك فرق بيِّن قط بين هذين الصوفيين فى التصوف وسلوك آداب الطريقة [(١)] .

كان شعراء المتصوفة فى آسيا الوسطى ينشدون الأشعار [(٢)] فوق قبر هذا الشيخ

---

(١) (ترجمة الرشحات ، ص ٢٠ ، ٢١) ، وقد ورد فيها أن حاكم آتا توفى ٦٥٦ هـ - ١٢٥٨ - ١٢٥٩ م ، ولكن كتاب « تبيان وسائل » قد وقع فى نفس الخطأ وذكر أن وفاته كانت ٦٥٦ هـ .

(٢) كتب الشاعر المسمى « شمس » أشعارا فى طراز المصمت يخاطب فيها الشيخ « زنكى آتا » ، وهذه الأشعار مطبوعة فى ديوان الحكمة للشيخ أحمد يسوى ، ويقول فى مطلعها :

أول سيد آدم حقى بازنكى بابا همنى   اول مفخر آدم حقى يا زنكى بابا همتى

والمعنى : يا زنكى أنت سيد خلق الله وصاحب الهمة العالية - وأنت مفخرة خلق الله وصاحب العزيمة الصادقة . وقد كتب هذا الشعر على وزن العروض ، ولكن يعوزه الكثير من ناحية النظم الشعرى الرصين (ديوان الحكمة - طبعة استانبول ص ٢٨٥) وقدنظم من يدعى « كمنى طاشقند » وهو من المقيمين مع زنكى آتا فى بلدته ، مقطوعة شعرية ضمنها أبيات مدح يمجده فيها كثيرا (مجموعة خزينى . طبعة طشقند طاش : ص ٤٧) .

ويقول فى أبيات منها :

دركاه حق باسبانى حضرت زنكى آتا   سرغيب رازدانى حضرت زنكى آتا

ايرد بلر ظاهر سياه قام ليك باطنا - طابيتلر نوره ضيانى حضرت زنكى آتا

طرفه بركشف كرامت كور كوزوب وهراهليكه - آلد يلر عنبر آتانكى حضرت زنكى آتا

والمعنى : إن شيخ زنكى آتا هو حارس عتبة الإله - وهو عالم بأسرار الغيب =

التركى المشهور ، وذلك تخليدا لذكراه ، ويوجد هذا القبر فى طريق سمرقند على مسافة ثمانية أميال من مدينة طشقند (١) .

وكان قطب شيوخ متصوفة آسيا الوسطى « عبد الله أحرار » يكن كل تجلة وتعظيم للشيخ « زنكى آتا » ، وعندما كان يقوم بزيارة قومه كان صوته يسمع وهو يلهج بالدعاء من سويداء فؤاده (٢) .

= هم أدركوا اللون الأسود الظاهر للعيان - ولكنهم غابوا عن الباطن ، وزنكى آتا هو النور والضياء
كشف لأهل الدهر عن عجائب الكرامات - وأخذوا العنبر من الشيخ زنكى آتا

(١) ورد فى كتاب رحلة التركستان (تركستان سياحتنامه سى) الذى ألفه Schuyler (ص ١٨٩) ، وكذلك فى كتاب الرشحات : أن هذا الشعر مدون فوق مسكنه وقبره (ص ١٦) كما ورد كذلك أن تاريخ وفاته كانت ٦٥٦ هـ - ١٢٥٨ - ١٢٥٩ م) وتسجل « خزينة الأصفياء » هذا التاريخ فى حقه (ج ١ : ص ٥٣٩) ومما ورد فيه شعرا :

جون درخلد معلى ازجهان رفت   جناب خواجه مسعود زنكى
ولى الله مرشدكو وصالش   دوبارا عاشق محمود زنكى

والمعنى : رحل عن الدنيا إلى الخلد المعلى - حضرة الشيخ مسعود زنكى
ولى الله على المرشد كان وصاله - أن صار عاشقا مرة أخرى لمحمود بن زنكى

ويقول المستشرق Capus عندما ذهب من جنوة إلى قرا « سنوفرسكه » إن هذه المناطق تقع بين أقليم « جرجه » التى أصبحت مهملة متروكه بسبب أعمال السلب والنهب ، وتوجد مقاطعة « زنكى بابا » حيث تشد النظر وتبدو وكأنها أماكن خربة بسبب إهمالها (المصدر السابق : ٤٠٥ ، ٤٠٦ ، ٤١٠ - ٤١٢) .

(٢) ترجمة الرشحات ص ١٦ ، وتذكر خزينة الأصفياء هذه الرواية على النحو التالى .

خواجه احرار كفتى بردوام   ميرسد دركوشن جان هر صبح وشام
از تراب موقد زنكى آتا   ناله الله كفتى برمولا

والمعنى : كان الشيخ أحرار يقول على الدوام - إن المحبوب يقرع سمعى كل صباح ومساء .
ومن تراب مرقد (زنكى آتا - يتأوه قائلا : مولاى هو الله .
ويشير البيت الذى أورده « كمى طشقند » فى مدحته إلى هذا المعنى فيقول :

ابله غير لر مما تندن برى ورد زبان   الله الله ربانانى حضرت زنكى آتا

والمعنى : يترنم الأغيار بدعائه منذ مماته - الله الله إنه الشيخ زنكى آتا الربانى .

وقد انحدر من سلالة أحمد يسوى - وبصفة خاصة من نسل الشيخ زنكى آتا - مريدان هما سيد آتا، و صدر آتا . و قد بلغ الأول درجة سامقة فى الخلق و التصوف بعد أن شفعت له « عنبرآتا » لدى شيخه الذى أظهر حبه له وعفا عن زلاته، وسما كثيرا فى الخلق والتصوف ، وكان يناقش معاصره الشيخ « عزيزان » فى مسائل العلم ، ومن أشهر خلفاء سيد آتا كذلك الشيخ « حُزينلى إسماعيل آتا » [١] الذى وردت له كرامات ومناقب كثيرة . وقد كان اسماعيل آتا تركيا طاهرًا مخلصا ، ومن ثم فإنه لم يعر المتصوفة الذين ناصبوه العداء اهتماما ، ولم يترك وظيفة الهداية والإرشاد [٢] .

وكان الجد الأعلى للشيخ « عبد الله طشقند » يمر من أمام قبر الشيخ « محمد النامى » الذى أدركته المنية قبله بزمن طويل ، فيذكر أنه لم يتأثر به البتة ، ودائما ما كان يشير إلى ذلك بقوله « إن التبن الفاسد لا يسمن ولا يغنى من جوع » وفجأة دخلت عينه واحدة من قذى التبن أفقدته بصره [٣] ومع كل هذا فإن الشيخ عبد الله لم يكن يكف عن البحث فى نعوته وصفاته . وعندما خلف « إسماعيل آتا » ولده اسحق ، مكث مدة طويلة فى مدينة « أسبيجاب » ، اشتغل خلالها بإرشاد الناس وهدايتهم ، وأصبح ذائع الشهرة والصيت بين الأتراك، وله بعض المناقب والكرامات الثابتة المشهورة [٤] .

وبعد قليل ظهر من النقشبندية الشيخ « بهاء الدين » ، ومع ذلك فإن الشيخ صدر آتا يسوى النسب - ذاد عن شهرته وذيوع صيته مع الخلفاء الآخرين ، وخلفه من بعده الشيخ « أعين بابا » الذى خلفه من بعده الشيخ « عالى » ، ثم خلفه الشيخ مودود ، وكان للشيخ مودود هذا خليفتان رئيسيان مشهوران : أولهما الشيخ « عبد الله » وكان معاصرا للشيخ « كمال » وعند ظهوره برز له مريدون كثيرون فى طشقند وما وراء النهر : ثانيهما : الشيخ « خادم » الذى التقى بالشيخ « كمال » كثيرا وهو صاحب

---

(١) تبين ترجمة الرشحات أن هذه المدينة تقع بين « صيرام وطشقند » (ص ١٩) .

(٢) ترجمة الرشحات : ص : ١٩ .

(٣) ترجمة الرشحات : ص : ٢٤٢ .

(٤) لقد قبل أهل هذه المنطقة الإسلام من قديم الزمان ، وهى تقع بين صيرام وطشقند : انظر الفصل الخاص بالترك قبل الإسلام ، وانظر كذلك : ما ورد فى حق هذه المدينة فى القسم الأول من كتابنا، حيث وردت معلومات مسهبة عنها فى المبحث الخاص بآثار الشيخ أحمد يسوى .

كتاب « الرشحات » أما الشيخ « جمال الدين بخارى » فهو خليفة الشيخ « خادم » ، وهو دائما ما كان يذكر عن شيخه كثيرا من الكلمات المقدسة [(١)] .

ويوضح « تبيان وسائل » سلسلة النسب اليسوية التى تنحدر من الشيخ خادم على النحو الآتى :

الشيخ خادم - شيخ جمال الدين بخارى - شيخ خدايد عزيزكى - ملانا كوهى زرينى - شيخ جرمنى - محمد مؤمن سمرقند - شيخ آخوند - ملا خورد عزيزان .

ثم يوضح الكتاب السلسلة التى انحدرت من الشيخ كمال على النحو التالى :

كمال شيخ ايكانى - شيخ غالى - شيخ آبادى - شيخ شمس اوزكندى - آبدال شيخ - شيخ عبد الواسع - ثم الشيخ عبد المهيمن الذى كان يعيش فى طشقند سنة ٩٧٤ هـ (١٥٦٦ - ١٥٦٧ م) . ومع هذا فإن « خازنى » يوضح سلسلة اليسوية المنحدرة من « زنكى آتا » بصورة آكثر تفصيلا مع بعض الفروق الجوهرية [(٢)] .

٢٤- : آداب اليسوية :

لليسوية طائفة من الآداب والسلوك كما هو الشأن فى سائر الطرق الصوفية

---

(١) ترجمة الرشحات : ص : ٢٠

(٢) تبين جواهر الأبرار هذه السلسلة على النحو التالى : زنكى آتا - صدر آتا - جمال شاشى (وكان موجودا فى خوارزم) - اوغلوحسن شيخ - على خوجه عالى ، ولهذا الأخير خليفتان أحدهما شيخ يهلوان ، والآخر شيخ مودود (سلطان شيخ أبو السعود) الشيخ خادم وهو خليفة الشيخ مودود ، شيخ جمال الدين (وهو موجود فى بخارى ، وقبره فى هراة) - شيخ سليمان غزنوى (تلقى فيوض التصوف أولا من عبيد الله أحرار ، وبعد ذلك من الشيخ جمال الدين) - شيخ خدايداء ، ملاكوه زرى - قاسم شيخ - أما الخليفة الآخر للشيخ خدادا فهو الشيخ متين ثم الشيخ أمين ، ومن بعده الشيخ سيد منصور آتا ، وقد اطلع مريدوه على مؤلفه الصوفى المسمى خازنى (هذا تلخيص مقتبس من سلسلة النسب المنظومة بالفارسية فى خاتمة كتاب جواهر الأبرار) ، وسبب هذه الفروق بين واضح ، حيث ورد ذكر الخلفاء فيها دون حصر ، كما أنها ضبطت بعض سلسلة النسب لهؤلاء ، وأغفلت ذكر طائفة أخرى ، وصححت كذلك سلسلة النسب المضبوطة للمتأخرين منهم ، ويرى خلفاء أحمد يسوى الذين اكتسبوا شهرة فى عصر مؤلف الرشحات أنهم اقتبسوا هذه السلسلة من جمال الدين بخارى حيث دون سلسلة النسب الخاصة بالشيخ سيد منصور ، كما اقتبس مؤلف تبيان وسائل « سلسلة مشابهة لبعض الدراويش الصوفية » .

الأخرى ، وإذا نظرنا إلى المعالم الرئيسية لهذه القواعد والأصول ، ألفينا أنه ليس ثمة فرق بين أصول وقواعد هذه الآداب وبين مبادئ وأسس التصوف الآخرى ، ومن ثم يضطر المريد الذى يسلك الطريقة اليسوية إلى الاستمساك بطائفة من الآداب نستطيع أن نوجزها فى النقاط التالية :

١ - لابد من إظهار الإذعان والتسليم المطلق للشيخ ، ولا يعرف المريد فضلا لأحد عليه سوى شيخه ، إنه فى حاضرة المرشد فى كل صنوف الطعام والشراب ، ويقضى لياليه فى السبات العميق ، وكل هذا لا يسد طريق الباطن ، ولكنه عندما ينفصل عن شيخه فإنه ينهض قائما بالليل صائما بالنهار رغبة فى إرضاء شيخه مقتاتا بالبكاء والتجرد ليسد طريق الترقى للدرويش .
٢ - يجب أن يكون المريد فطنا ذكيا ألمعيا ، وعليه أن يفهم ويعى رموز وإشارات شيخه.
٣ - يتوجب على المريد كذلك أن يكون راضيا عن كل أقوال وأفعال شيخه مطيعا لها .
٤ - يلزم على المريد أن يكون خفيف الحركة نشيطا ، ولا يستثقل خدمة شيخه ، وليحظ برضائه ما استطاع إلى ذلك سبيلا ، لأن رضا الله من رضا شيخه .
٥ - يجب أن يكون المريد صادقا فى قوله ، قوى الشكيمة فى الدين ، لا يعكر صفو شيخه ولا يكون سببا فى رفض كلامه ، ولا يتطرق إليه الشك طرفة عين لأن هذا مجلبة لخسران مبين.
٦ - يجب أن يكون المريد صادقا فى بيعته وفيا .
٧ - أن يكون المريد مستعدا دائما كى يوزع كل ما تملك يداه من مال ومتاع على شيخه ، ولا يتأتى له أن يفتح عينه الباطنة على صورة أخرى .
٨ - أن يكون المريد حافظا مؤتمنا على سر شيخه ، حذرا لا يفشى سره إلى أى شخص.
٩ - أن يضع نصب عينيه دائما ما يكلفه به شيخه مصغيا إلى نصائحه ، ولا يهملها طرفة عين وألا يفر منها ، وعليه ألا يزيغ عن هذا الطريق .
١٠ - يجب أن يكون على أهبة الاستعداد دائما لكى يضحى بروحه فى سبيل شيخه حتى يحظى بوصال الله ، ولزامًا عليه أن يعيش صديقا لصديق شيخه ، عدوا

لعـدوه ، مسـتعدا لبيع نفسه كالعبد الرقيق من أجل تلبية حاجات شيخه [١] .

أما أحكام الطريقة عند الشهرستانى فهى ستة : معرفة الحق - السخاء المطلق - الصدق المحقق - اليقين المستغرق - توكل الرزق المطلق - إمعان وتفكر مدقق .

وأركان المشيخة والقدوة ستة : علم دينى يقينى ، حلم مبين متين ، صبر جميل - الرضى الجليل - إخلاص خليل ، قرب جزيل [٢] .

---

(١) جواهو الأبرار من أمواج البحار : ص ١٢٠ ونكتفى فى هذا المقام بما اقتبسناه من كتاب « خازنى » ، وما ورد فيه بصورة مختصرة عن آداب اليسوية حيث وردت فيه تفصيلات كثيرة مسهبة ، يرجع السبب فى ذلك أن هذا الأثر كتب فى القرن السادس الهجرى ، ومن ثم فإننا لم نجد مثل هذا الرد فى مصادر أخرى ، وعليه فإن ما ورد فيه يحمل قيمة عظيمة الأهمية من حيث النظرة التاريخية العامة للتصوف ، ومع كل هذا ، فإن مقارنة هذه الآداب والسلوك المفصلة مع غيرها من آداب الطرق الصوفية الأخرى لهى مسألة خارجة تماما عن دائرة اهتمامنا .

ولهذا فنحن نجد « خازنى » ينقل من « بستان العارفين » كل ما يخص آداب الطريقة ويتصل بها : (جواهر الأبرار : ص ١٣٧) ولا نعرف أثرا للشيخ أحمد يسوى يسمى بهذا الاسم .

أما الأثر المشهور فى سائر الدول الإسلامية تحت هذا الاسم ، فهو ذلك الذى كتبه الإمام أبو الليث نصر بن محمد السمرقندى المتوفى سنة ٣٧٥ هـ ٩٨٥ - ٩٨٦ م ، وهو كتاب مشهور يختص بالأخلاق والآداب الشرعية بروايات حديث الحنفية ، وتوجد منه نسخ كثيرة فى مكتباتنا . ويقول كاتب جلبى . إن لهذا الكتاب نسخا ثلاث كبيرة ومتوسطة وصغيرة موجودة فى الدول العربية وبلاد الروم ، ويضيف أن الشائع من هذه النسخ هو النسخة الصغيرة (كشف الظنون : ج ١ : ص ١٥٣ - طبعة بولاق) ويذكر كاتب جلبى أنه يوجد مؤلف آخر يحمل نفس هذا الإمام « محي الدين بن شرف الدين الندوى الشافعى » المتوفى سنة ٦٧٦ هـ - ١٢٧٧ - ١٢٨٨ م .

(٢) يرى الشيخ أحمد يسوى أنه لا تكون المشيخة مؤكدة ثابة دون قراءة سبعين علما ، والمرور بسبعين مقاما . ولكى يحصل العلوم ويصل إليها فلزام عليه أن يندرج داخل أربعة وأربعين مقاما ، وبعد أن يحصل تلك العلوم ، فإنه يكون مستعدا مهيأ للمشيخة ، ولسوف يمر بما يمر به أهل الله من عنت سبعين علما ، والمرور بسبعين مقاما . وهذه المقامات هى : توبة نصوح - علم نافع - حلم رفيع - عقل كامل - معرفة شاملة - تسليم صادق سالم - عزة متوازية - قناعة تامة - صدق صادق - يقين الفاروق - عبادة عثمان - ذكر مرتضى - زهد حسان - فناء وفقر الحسين - توكل الإمام محمد الحنفى - تحمل تام كامل - شكر نعمة الله - رضاء بالقضاء - صبر على البلاء - صفاء على الأنام - جود بما ملكت يداك - إخلاص الخواص - أخلاق حميدة - ورع وطهر - زهد وعصمة - تواضع عميم =

وواجبات الطريقة ستة أشياء : طلب صاحب الكمال - تقرب لذى الجلال - شوق ووصال لا يزال - خوف ملك بلا زوال فى الليالى والأيام - ورجاء فى كل الأحوال - ذكر على الدوام - فكر تواصل حى متعال .

أما سنن الطريقة فهى ست : صلاة فى الجماعة -استيقاظ فى الأسحار - دوام الوضوء - حضور بالله - ذكر بالله - طاعة للصالحين والمقتدين .

أما مستحبات الطريقة فهى ست : إكرام وفادة الضيف بكل بشر وسرور - قبول الضيف مهما كان حاله - العلم بأن المبالغة فى إكرام الضيف مغنم عظيم - إقامة موائد الضيافة - بذل الجهد للقيام بعمل ما يريده الضيف - الدعاء للشيخ ولأحمد يسوى .

وآداب الطريقة ستة هى : أن يتواضع ويجثو على ركبتيه متطامنا - الجلوس فى أدب جم - إظهار الذل والخضوع لكل شخص - إظهار فضائل الناس عليه - أن يكون على علم ودراية بقدر العلماء والمشايخ ، وأن يقف فى حضرتهم فى سكينة وهدوء - ألا

= خوف مستديم - رجاء فى كل الأحوال والأهوال - رقة قلب وبكاء - شوق إلى الله وصفاء إليه - انجذاب ووجد إلى الله - لطف ومروءة - كرم وسخاء - هداية الله - خشوع وخوف فى الظاهر - خضوع وخوف فى الباطن - تدين فى أداء المنافع - صيانة فى امتثال الأوامر - حكمة وتجربة فى الأقوال والأفعال - عصمة عن الكبائر - استعفاف عن الصغائر - فراق الإنارة واشتياق الحرارة - عشق وجنون - المحبة والمودة للحضرة الصمدية - حياء وخجل عند الله وعند العباد - آثار وصال - قرب وتقرب إلى الله . ويرى الشيخ يسوى أن هناك ثمانية مقامات هى أس الأساس للمقامات الأربعة والأربعين وهى :

١- مقام التائبين وهو : الرياضة والمجاهدة ، وسيد التائبين هو سيدنا آدم .

٢- مقام العلماء وهو : تواضع وتضرع وتوجه ومطالبة الحضرات الخمس ، وسيدنا إدريس هو أستاذ العلماء .

٣- مقام الزهاد وهو : الرقة والدقه ومحبة وشفقة ، وشيخ الزهاد وهو سيدنا عيسى عليه السلام .

٤- مقام الصابرين وهو : تحمل وتوكل وتأمل . وشيخ الصابرين هو سيدنا أيوب عليه السلام .

٥- مقام الراضين وهو : انبساط واختلاط وارتباط . وهذا المقام لم يصرح فيه بأستاذ .

٦- مقام الشاكرين وهو : تمجيد ، وقائده هو سيدنا نوح عليه السلام .

٧- مقام المحبين وهو : أوراد وأذكار واستغفار وسيد هذا المقام هو سيدنا إبراهيم عليه السلام .

٨- مقام العارفين وهو : صيام وقيام ومراقبة ، وشيخ هذا المقام هو سيدنا ونبينا محمد ﷺ .

(جواهر الأبرار من أمواج البحار : ص ١٠٨ - ١١٤) .

يتفوه بكلمة فى مجلس الشيوخ دون استئذان - أن يخفى فى ذاكرته رموز وكرامات وسر ولاية شيخه وسائر المشايخ الآخرين [١]

يرى الشيخ أحمد يسوى أن هناك أربعة شروط يجب أن يتقيد بها مرور المبتدئين ، وصدور المتوسطين من أصحاب المال ، وطهور المتبهين الواصلين ، وأول هذه الشروط : المكان ، ثانيها الزمان ، ثالثها الإخوان ، رابعها رُبط السلطان ، ويلزم قبل كل شئ أن يكون المكان معمورا حتى ينشغل السالكون بالأوراد ، وألا تكون خواطرهم مشتتة ، كما يجب أن يكون المكان مصونا عن عوائق وعقبات الزمان حتى لا يكون ثمت ضجر أو ملل يفرضه الإهمال أو البطالة داخل الدولة بين الطالبين السالكين .

يجب أن يوجد الإخوان طالبين للفقر والفناء حقا حتى يكون شوقهم مستجابا فى كل مقاماتهم وخلواتهم وأماكن عزلتهم فى التعبد والرياضات والمجاهدات الروحية . وبعد هذه جميعا لابد من الورع والتقوى والإخلاص للسلطان ، لأن هذه جميعا توجب الرجحان بين أصحاب العرفان [٢] ، ويرى اليسوية أن طريق الفقر هو منتهى طريق السالكين وغاية مراحل المجاهدين . ويشرح « خازنى » مشاق هذا الطريق على هذه الصورة فيقول : « فى طريق الفقر أسفار لا تحصى ولا تعد ، وعلى كل حال فإن من هذه الأسفار ما يكون داخل عالم الباطن وفى لجة دولة غيب الغيب ، ومن ثم يفتح له ثلاثمائة وسبعون بحرا وأربعة وأربعون برزخا وسترا وحجابا ، ثم يصعد من كل برزخ وستار وحجاب أربعة وأربعون طريقا من العرش المستتر الخفى والظاهر والجلى ، ثم يبلغ بعد ذلك تسعة عروش ، وهو على كل عرش منها قد أصبح سلطانا مستقلا متجملا بالأمر يحكم حسبما يريد ، وإذ ما عبر مقر السلطنة ومستقر السلاطين ، فإنه ما يلبث أن يظهر له بابان عظيمان رفيعا البنيان ، ألا وهما : باب السلطنة وباب السعادة ، وفى قبالة هذين البابين العظيمين توجد ثلاثة بحار مهيبة عميقه الأمواج بعيدة الأغوار ، فإذا عبر هذين البابين وذاك البحر اللجى يظهر له على حين غرة قبة وستة

(١) جواهر الأبرار : ص ١٢٩ - ١٣١

(٢) جواهر الأبرار : ص : ١٨١ - ١٨٤

طرق وثمانية عشر ألف عالم ، ولسوف يبقى السالكون فى حيرتهم وانشداههم مذهولين مستغرقين عند رأس هذه الطرق الستة بالفقر والفناء . وهذه المنازل والمراحل هى مفازة الفقر والفناء ، وإنها والله لمهيبة عجيبة تأخذ بالألباب ، ويصبح من المتعذر المستحيل عبور وسلوك هذه المفازة دون مرشد أو دليل ، ومن لم يعبر هذه المنازل فلن يدرك معنى الفقر وكنهه [1] .

ويرى أحمد يسوى أن الصوفى الحق هو الذى يروض نفسه على المجاهدات والرياضات الروحية ، ومن ثم فلزام عليه أن ينأى بنفسه عن الطعام والشراب والخلوة والشهرة والسكر والشراب ، ويعزف عن زينة الدنيا وزخرفها ، ويلزم عليه أن يكون ماهرا بنفسه فى التوجه إلى الله ومراقبته ، ومن ثم فإنه يكون صوفيا خالصا ، ولهذا السبب يتعين على السالك فى طريقة اليسوية ثلاثة ضروب من المجاهدات والرياضات الروحية. إنه يصوم صيام التطوع ، فإذا ما وصل إلى اليوم الثالث يكون قد نفض عن باطنه غبار الظلمة ، وإذا ما بلغ اليوم الخامس تسخر له مغيبات الجن والأرواح الطيبة .

وعندما يصل إلى اليوم السادس تنفتح له ينابيع بحار الفؤاد ، ويبدأ فى التدفق والجريان ، فإذا ما وصل اليوم التاسع يتأتى له انكشاف القلوب والقبور ، ولكن يلزم أن يصدق شيخه على كل هذه الرياضات والمجاهدات ويجيزها وإذا لم يحدث ذلك فلا جدوى منها ، بل على العكس من ذلك فإنها تجلب له الضر والخسران المبين [2] .

---

(١) جواهر الأبرار : ص : ١١٦ - ١١٧ ، ولأجل شرح مفهوم اصطلاح الفقر والفناء بين الصوفية : انظر فى ذلك : الرسالة القشيرية . كما توجد شروح مسهبة فى عوارف المعارف ، وفصل الخطاب ، ويمكن النظر كذلك فى مؤلفات الغزالى وغيره من كتب المتصوفة ، ويقول أقطاب المتصوفة : إنه يتوجب على الصوفى الذى يستطيع لبس خرقة الصوفية أن يكون فى خدمة شيخه خالصا صادقا مدة لا تقل عن أربعين عاما .

(٢) جواهر الأبرار : ص ٥٨ - ٦٠ : إن رياضات ومجاهدات أقطاب الصوفية لهى شئ مشهور بين الدراويش ، وتقول بعض أعرافهم وتقاليدهم : إن أبا يزيد البسطامى كان يأكل لقمة واحدة كل ستين يوما ، وأن محمود خوجه وهو من اليسوية كان يأكل لقمة واحدة كل ثلاثين يوما ، أما اولوغ خوجه ، فكان يأكل لقمتين كل أربعين يوما ، وكان « زنكى آتا » يأكل لقمة واحدة كل ثمانية عشر يوما ، وكذلك « صدر آتا » الذى يأكل لقمة واحدة كل خمسة عشر يوما .

(جواهر الأبرار : ص : ٥٧)

ويوجد فى جواهر الأبرار « تفصيلات مسهبة فى حق آداب وقواعد اليسوية ، كما توجد كذلك تفاصيل مهمة تبين خصائص وسمات الطريقة اليسوية ، وننقل ها هنا الأصول العامة لتلك الخصائص والسمات :

« فى الطريقة اليسوية يوضع ظهر اليد اليسرى على الأرض عند السلام فى كل لقاء ، ومن عاداتهم كذلك أن يجعل يده اليمنى طوقا على ظهره ، ويضع الدرويش قدمه اليسرى على الأرض ، ويضع كذلك ناصية وجهه اليسرى على الأرض ، أما قدمه اليمنى فإنه يمدها من مؤخرتها مثل خروف الأضحية ، والدرويش عندهم يشرح خطأه وقصوره بوجه متأثر حزين فى حضرة شيخه وهو فى تضرع وذل وانكسار، وفى النهاية يصل إلى شيخه مكبرا وهو على هيئة خروف الأضحية قائلا « موتوا قبل أن تموتوا » ، وفى الشريعة المطهرة يكون السلام سنة من الكبير على الصغير ، والعكس ليس صحيحا ، وإذا لم يتكلم المريد عن تقصيره وإهماله لشيخه ، فإنهم يجيبونه موفرين تكبيرة الأضحية ثم يؤدى الدرويش تكبير شكر النعمة للشيخ فيعفو هو الآخر عنه غافرا له تقصيره وإهماله شارحا له ما وقع فيه من خطأ ، ولزام على الدرويش أن يذهب إلى شيخه رافعا يده اليسرى ، فإن كان فى يده شئ فإنه فى هذه الحالة يعرض حاله على شيخه متضرعا متوسلا ، وإذا كان الأمر ملحا ضروريا فيكفيه التضرع والتوسل ، وبهذه الصورة فإنه يبتغى العفو عن قصوره وزلاته حتى ينفتح له طريق الباطن ، وإن التضرع والتوسل أمام شيخه الذى يتأسى به يوجب بالضرورة التقرب إلى الله ، وتكون إجابة دعائه من الله هى المقابل لتضرعه وتوسله لمن اقتدى به . وإذا لم يكن الصوفى السالك مستقيما مقيما على باب التوسل والتضرع ، فإن الإجابة والقبول، وعتبة الزلفى إلى الله لن ينفتحا فى وجهه البتة . ولن يتحقق له مراده الذى يصبو إليه ، وفى هذا المعنى يقول أحمد يسوى « إن التضرع والتوسل يفتحان الطريق » .

يلزم على الدرويش أن يتهجد فى الليل ، ويقرأ قصار السور فى صلاته ، لأن الصلاة بالسور الطوال ليست من عمل كل شخص ، وبعد أن يصلى إحدى عشرة ركعة فى صلاة التهجد بآداب خاصة فإنه يقرأ دعاء التواشيح مرتين ، ويقرأه ثلاث مرات فى الصلوات الخمس ، ثم يقول بعد ذلك بصوت حزين متهدج متضرع أستغفر الله واحدا ومائة مرة ، ثم يقول « حسبى ربى ، جل الله ، ما فى قلبى إلا الله » خمس مرات ، ثم يستغفر الله خمسا أخرى ، ثم يقرأ كلمة الاستغفار ثلاث مرات ، ويقرأ كلمة الجلال

بصوت عال يلهج بالدعاء واحدا ومائة مرة ، ثم يشغل نفسه بذكر أرَّه ، ويجب عليه أداء هذا الذكر بكل ما أوتى من قوة وشدة ، وبهذا يتصبب الدرويش عرقا ، وتفيد أبحاث الصوفية وتحقيقاتهم : أن من به جناية أو جريرة من أصحاب الطريقة يستطيع أن يتطهر منها بهذه الصورة السالفة الذكر ، وبعد ذلك إذا كان طول الليل مساعدا ومواتيا له ، فإنه يتلو سور ياسين والمزمل والأعلى والإنشراح والقدر وقريش ، وفى وقت السحر يناجى ربه بفؤاد موله بالعشق متحرق بالشوق فيقبل الله منه مناجاته .

وبعد صلاة الفجر يكرر « سبحان الله » خمسا وعشرين مرة ، والحمد لله مثلها ، ولا إله إلا الله مثلها – والله أكبر مثلها ، ثم يذكر اسم الجلال واحدا ومائة مرة ، ويداوم على ذكر أرَّه بكل تأثر وحمية وانفعال وحماس ، لأن هذا الذكر يورث فى النفس الفقر والفناء . بعد ذلك يشتغل بمراقبة حظوظ النفس ، ثم يتلو سورة « يس » بكل كمال وتعظيم ، ثم يستغفر الله سبحانه وتعالى ويقرأ الفاتحة على روح المشايخ والآباء والأجداد ، ثم يصافح أهل المجلس ، ويروى عن سيدنا أنس بن مالك رضى الله عنه حديث معناه « من يصلى صلاة الصبح فى جماعة ثم يشتغل بذكر الله حتى تشرق الشمس ثم يصلى ركعتين بعد ذلك فإن له من الأجر والثواب كمن أدى حجة وعمرة » . وبعد التسبيح والتهليل وقراءة القرآن وختمه والدعاء والمصافحة يصلى ركعتى الشروق متضرعا متوسلا إلى الله تعالى يقرأ فى كل ركعة بعد الفاتحة « قل هو الله أحد » خمس مرات ، ثم يصلى صلاة الاستخارة بقل يا أيها الكافرون ، وقل هو الله أحد ، ثم يصلى صلاة الضحى أربع ركعات يقرأ فى الأولى سورة الضحى ، وفى الثانية الإنشراح ، وفى الثالثة والرابعة المعوذتين ، ثم يصلى سنة الظهر أربع ركعات يقرأ فيها قل يا أيها الكافرون ، ويصلى سنة العصر أربع ركعات كذلك ، يقرأ فى الأولى سورة العصر أربع مرات ، وفى الركعة الثانية ثلاث مرات ، وفى الركعة الثالة يقرأها مرتين ، ويقرأها مرة واحدة فى الركعة الرابعة ، أى يقرأها عشر مرات ، وبعد أن يؤدى الصلاة يستغفر الله فى تضرع وتوسل « إحدى وسبعين مرة » ، ثم يذكر اسم الله واحدا ومائة مرة ، ثم يشتغل بذكر أرَّه فإذا ما حل المساء يتذكر وحشة القبر وظلمته ثم يدعو ربه راجيا إياه ، وهناك خمس سور معلومة معدودة من أعظم السور تقرأ بعد كل صلاة ، و إذا لم يتيسر له ذلك فإنه يقرأ الفاتحة وآية الكرسى وسورة الإخلاص ثلاث مرات فإنها سبب الرحمة

والمغفرة، وإذا صادف يوم مولد النبى ﷺ يوم اثنين ، فمن السنة أن يصومه وإن أعمال العباد تعرض على الله يوم الخميس ، ومن ثم فصيام هذا اليوم مقبول عند الله [1] » .

٢٥- الخلوة :

للخلوة فى الطريقة اليسوية أهمية خاصة وآداب تنفرد بها . ويري الشيخ أحمد يسوى أن فى حروف كلمة « خلوة » مفاهيم ومعانى كثيره تتضمن حكما قوية ذات تأثير عظيم ، فالخاء مشتقة من « الخالى » ، واللام من « الليل » ، والواو من « وصال » ، والتاء من « هداية » . وفى ساعة الخلوة يحترق وينمحى كل ما يخص النفس والشيطان من الحظوظ والبهجة والمتعة والسرور ، ثم ما يلبث أن يتجلى النور والنار من الانجذاب بالله سبحانه وتعالى ، وتنجلى كذلك ظلمات النفس البشرية وتتبدد أتراحها وأكدارها ، وتتوهج طبقات الباطن بالنور والضياء وتتطهر من الشوائب والأخلاط ، ثم ما تلبث أن تتلقى فيوضات النور والعطاء بغير حساب .

وهناك ضربان من الخلوة : إحداها : خلوة الشريعة ، والأخرى : خلوة الطريقة : ومن لم تتوفر فيه خلوة الشريعة فلا تتحصل له بحال من الأحوال خلوة الطريقة ، وخلوة الشريعة تعتمد فى المقام الأول على ترك كل فعل يعد عيبا مشينا ، وإذا لم تتحقق فيه هذه الخصال فإنه ليس حريا به أن يكون من السالكين فى خلوة الطريقة ، ومن أمثال هذه الخصال : الصيام، فإنه شرعا يمنع ويكف الأعضاء والمشاعر والأحاسيس من كل محرم ، وخليق بالصائم أن يكون محافظا معصوما من كل شئ ، لقد وضـــع المتصوفة العظام الأقدمون مجموعة من القواعد والآداب والأركان لخلوة الطريقة [2] .

ومن هذه القواعد ما يعرف بالخلوة المختارة المصطفاة « خلوت كزين » ، ولزام على السالك فى أثناء هذه الخلوة أن يتحرك وفق جبلته وطبيعته ، ويستطيع المريد أن يحدد ماهية « المرشد الكامل » ، وإذا حدث عكس ذلك فإنه ينشأ ضرر عظيم . ويشرح

---

(١) جواهر الأبرار : ص ٢٤٤ - ٢٥٥ .

(٢) جواهر الأبرار : ص ٣٠ - ٣٤ . والخلوة والعزلة اصطلاحان صوفيان استخدما منذ زمن قديم بمعنى واحد ، والمقصود بالخلوة : هو التجرد من الدنيا والاعتكاف وحيدا عن الناس ، أما =

« خازنى » مراسم وقواعد الخلوة فى الطريقة اليسوية على هذا النحو فيقول : « يلزم قبل الاتفاق مع المرشد بيوم واحد أن يصوم حتى يصفى للخلوة ، وفى غرفة الخلوة يسبح ويهلل بعد صلاة الصبح ، ثم يجرى على لسانه الورد المرخص والذكر الملقن ، وبعد أداء الذكر يصبح قلبه متعلقا بالصفاء والنقاء ، ثم يكبر ثمانى تكبيرات بصوت مرتفع وهو يستقبل القبلة ، والقصد من هذا أن المريد يشن حربا فى بداية الأمر على جيش النفس والهوى ، ويرجو من الله النصرة والتأييد وبعد أداء صلاة عصر هذا اليوم يغلق المريد ثقوب وكُواء وأبواب الخلوة والمعبد ، ثم يلج بنفسه فى الخلوة ولا يصيبه برد أو هواء ، ثم ينشغل المريد بعد ذلك بتلاوة الأوراد والأذكار المأمور بها متضرعا إلى الله سبحانه وتعالى والدمع ينهل من عينيه ، ويظل على حاله تلك حتي تأفل الشمس ، وبعد الصلاة يغسل يديه من أجل الطعام ، ثم يحضر له القائم على خدمته الماء الساخن والإبريق من

= العزلة فهى صفة أهل الصفوة من المصطفين الأخيار ، والخلوة علاقة من علاقات الوصال . ويتوجب على المريد قبل كل شئ أن يعتزل بني جنسه من البشر ، ثم يؤثر الخلوة حتى يتسنى له أن ينعم بأنس الله ، ولكن الشخص الذى يؤثر العزلة لا يفعل ذلك كى يحمى نفسه من شرور الناس وآثامهم فحسب ، ولكن عليه أن يعى جيداً أن ما يفعله بعزلته تلك هو من أجل حماية الناس من نفسه وشروره وأهوائه ، وإذا لم يفعل ذلك فإنه يمهد السبيل للعُجب والتكبر والغرور والخيلاء .

يقول « أبو بكر الوراق » فى هذا المعنى : « إن خير الدنيا والآخرة يتمثل فى الخلوة والقلة وإنى وجدت نفسى فى شر ومضرة من جراء الكثرة والاختلاط بالناس » (ترجمة الرسالة القشيرية : ص ٨٢ - ٨٥) وقد بحث السهروردى صاحب التآليف القيمة العظيمة موضوع الخلوة وما يتصل بها من آداب وشروط ، وفصل القول فيها وذلك فى باب فتوح الأربعين من كتابه « عوارف المعارف » : وهو يرى أن القصد من الخلوة ليس مشاهدة طائفة المكاشفات والعجائب والغيبيات فحسب ، لأن الشخص الذى يؤثر الخلوة عن الاختلاط بالناس لا يعرف ذكرا سوى ذكر الله ، ولا مراد له سوى الله ، ويتوجب عليه حينئذ أن يكون خِلْوا من كافة الأسباب إلا من ذكر الله ، وإذا فعل عكس ذلك فإن خلوته تكون فتنة وبلية ، ويقول السهروردى فى هذا الخصوص : بعض الناس يدخلون الخلوة للرياء والنفاق ويداومون على ضرب من الذكر ، ويجمعون قواهم النفسية إلى نقطة معينة ، ويمنعون خواصهم الطاهرة عن المشاغل الخارجية ، وهم بصنيعهم هذا يفعلون فعل الفلاسفة والبراهمة والرهبان ، وهم يحسبون أنهم بتأثير هذه الكيفية يتحصل لهم صفاء الباطن ، ولكن الخلوة التى تؤدى طبقا لأحكام الشريعة والسنة النبوية يتمخض عنها نور القلب والزهد فى الدنيا والإخلاص فى الصلاة والذكر وتلاوة القرآن ، وكيف يتأتى صفاء النفس لمن لم يراقبوا السياسة الشرعية والسنة النبوية (نقلا عن محمد على عينى ، وحجة الإسلام الغزالى : ص ٢٧٢ - ٢٧٣ Gerra de waux)

أجل الفطور ، ثم يتناول الفطور معه ولكنه يعطيه مزيدا من الماء ، وبعد ذلك يناوله حساء الخلوة المصنوع من حبة الدُّخن السوداء التى نبتت بفضل كرامات الشيخ أحمد يسوى ، وإذا لم تتوفر هذه الحبة فيمكنه تناول الحبة الحمراء ، ثم يعطى كل شخص على حدة شربة من هذا الحساء .

والقصد من هذا هو التأكد من عدم حصول الشخص الذى لا يشترك فى تناول الحساء من ألا تظهر فيوضات الحق عنده ، ويمكن للمريد بعد هذا أن يأخذ مقدارا من المذيق وبطيخة صغيرة من أجل تسكين حرارة جسمه ، ثم يقرأ بعد الطعام سورة من القرآن الكريم مع بضع آيات منه ، ثم يقف على قدميه مكبرا ثلاث تكبيرات بصوت جهورى ، ثم يجلس بعد ذلك ويشتغل بذكر الله بتجلة وتعظيم حتى ينتصف الليل . وفى هذه الأثناء يقرأ المريد بصوت خاشع منكسر حزين الإلهيات المقتبسة من كتاب الحكمة للشيخ أحمد يسوى من أجل إثارة الغيرة والحـــمية عند الدراويش وتشويقهم[١] .

بعد ذلك يقوم هؤلاء بحلق رؤوسهم فى مكان آخر ، ثم يكبرون ثلاث تكبيرات وهم يحدون شفرتهم ويعدونها ، ثم يصطفون بعد الحلاقة فى الخلوة فى جهات أربع شريطة أن يبدأوا باستقبال القبلة ، ثم يكبرون ثلاث تكبيرات ، وعندما ينتهون من ذلك يتحلقون فى حلقة واحدة حيث يبدأون الذكر ، ويستمرون على هذه الحال حتى ينطفئ ضوء الشموع ، ويؤذن انطفاء الشموع برفع الكلفة ودفع الكسل فيستسلمون للراحة والدعة والسكون وفى أثناء هذا الاستراوح يميطون اللثام عن ستائر وحجب رفيعة فيتجلى لهم نور الله ، ويقص الدراويش بأمر من شيخهم الرؤى التى رأوها ثم يعبرونها ، فإذا كانت الرؤيا خيرا فإنهم يتضرعون إلى ربهم شاكرين ، وإن كانت شرا فهذا من تقصيرهم فيرفعون شكواهم إلى الله وبلطفه تعود الخيرات ، وإذا تأخر المريد فى باب التضرع والرجاء فإنه يقابل بتأخير الدعاء والإهمال ، وهذا دليل على أنه ينزل من السمو والترقى ويهبط إلى أسفل سافلين وهكذا يظل المريد قابعا فى خلوته ليلا

(١) يوجد فى الفصلين الخامس والسادس من كتابنا تفصيلات حول قراءة حكم الشيخ يسوى وكيف ينشدها مريدوه فى مجالس الذكر .

ونهارا حتى يتم أربعين يوما ثم يخرج من الخلوة خدام المطبخ ممتثلين للأمر قبل كل شخص ، ثم يذبحون الأضاحى . ومن عاداتهم ألا يقدموا دماء أضاحيهم للكلاب بل يدفنونها فى التراب ويوارون عظامها [١] .

وهم يصنعون الكباب من أفواه الأضاحى المذبوحة ثم يقدمونها لأهل الخلوة مع المذيق والماء البارد .

ولا يمكث المريد فى خلوته فى تلك الليلة بل يخلد إلى الراحة والسكون فى منازل الأصدقاء والدراويش الذين يجتمعون فى صلاة الصبح على الذكر والدعاء ويتضرعون بثلاث تكبيرات ذاكرين الخير والثناء ثم ينصرفون إلى بيوتهم براحة القلب وسكون الخاطرَ . وهذا هو ماهية ونظام الخلوة المشهورة فى الطريقة اليسوية [٢] .

٢٦- ذكر ارَّه

هو من الأذكار المشهورة الذى يحمل خصائص وسمات لدى متصوفة الترك من اليسوية أتباع الشيخ أحمد يسوى . وسمى بهذا الاسم لكونه صوتا يخرج من حنجرة الذاكر يشبه صوت المنشار .

وتقول إحدى المناقب : إن الخضر عليه السلام جاء ذات يوم ليصحب الشيخ أحمد يسوى حيث كان يجده فى كل مرة فرحا مسرور الفؤاد ، ولكنه وجده فى هذه الزيارة مبتئسا حزينا ، فسأله متعجبا مندهشا عن سبب ما ألم به وقال له « ما سبب هذا الغم والحزن وأنت من بلغت هذه المنازل العالية والمقامات السامية ؟ فأجابه الشيخ يسوى قائلا : « لقد قبضت القسوة بيديها على بواطن الفقراء والرفقاء ، ولما رأيت نفسي غير قادر على رفعها ومحوها ظللت أطوى جناحى على همومى وأحزانى » ، ومنذ هذه اللحظة بدأ اليسوية يذكرون الله كما علمهم الخضر قائلين : آه ، فانمحت القسوة من أفئدتهم بهذا الذكر . وأصبح هذا الذكر بأمر منه وِرْداً فى كل سلالة اليسوية ومن أتى

---

(١) جواهر الأبرار : ص ٥١ - ٥٥ إن دفن دماء الأضحية وإخفاء عظامها فى التراب هى عادة ليس لا أصل لها فى الإسلام . والصحيح أن البحث عن تأثير الأعراف والعادات التركية الدينية القديمة فيما قبل الإسلام هو الذى ترك أثرا فى هذه العادة ، وهى عادة باقية من البوذية القديمة .

(٢) جواهر الأبرار : ص : ٥٦

بعدهم . وهكذا تورد هذه الرواية ماهية وأصل ذكر ارَّه وكيف دخل الطريقة اليسوية[1] .

وواقع الأمر أن الطريقة اليسوية هى من الطريقة الجهرية [2] .

هذا وقد وردت روايات كثيرة فى حق فيوضات وتأثير ذكر ارَّه : وكان الشيخ « محمود خلوتى زوراتى وهو أحد مريدى الشيخ مودود التركستانى - يوجد دائما بالقرب من الشيخ عبيد الله فى أحد نواحى سمرقند ، وكان الشيخ « احرار » يراقب جلبة وصياح ذكر ارَّه وولولة التلقينات الجهرية ، ولما كان يعارض الذكر الخفى ويرفضه ، فإنه كتب رسالة إلى الشيخ محمود خلوتى يحثه فيها أن يتخلى عن هذا الذكر ، وما أن تسلم الشيخ محمود هذه الرسالة حتى قبلها ووضعها فوق رأسه ثم تنهد بآهة من سويداء فؤاده ، ومن ثم فإنه بدأ فى ممارسة ذكر ارَّه والتلقينات الجهرية ، وقد ظل سائر أنصاره المستترين فى خفيتهم حائرين مشدوهين بسبب ذلك الرجل الذى حمل الرسالة ونقلها مما آثار حفيظة الشيخ أحرار واغتاظ كثيرا ، ثم شمر عن ساعد الجد واستخار كى يبدل الحال التي هو عليها إلى إحياء الليل وقيامه ، ولكنه لم يستطع إلى ذلك سبيلا وأقر بعظمة شيخه وسمو قدره وأنه لا قبل له به ، وما لبث الشيخان أن جمع الحب بينهما فالتقيا على المودة ، وقامت بينهما صداقة عميقة الغور لا ينمحى أثرها[3] .

وتروى الرشحات بإسهاب : أن الشيخ كمال كان من خلفاء الشيخ مودود الذين

---

(١) جواهر الأبرار : ص ٧٢ ، ٧٣ . وقد تكررت هذه المنقية الموجودة فى هذا الأثر فى منظومة فارسية ص (٢٢٩) .

(٢) إذا كانت أذكار الشيخ يوسف همدانى وغيره من الشيوخ أذكارا جهرية علنية ، فإن الشيخ عبد الخالق جوجدوانى قد أمر بالذكر الخفى من الخضر عليه السلام ، ولكن شيخه يوسف همدانى لم يغير هذا الذكر (ترجمة الرشحات : ص ٢٥) . ولقد سأل الشيخ ركن علاء الدولة السامانى شيخه المشهور « عزيز ان » عن كنه وماهية الذكر الجهرى فأجابه قائلا : لقد سمعنا أنكم تذكرون بالذكر الخفى والقصد منه عدم وقوف الناس على سره والاطلاع عليه ، ولكنهم بعد أن يعوه ويعلموه علم اليقين فإنه يستوى الذكران معا ، حتى أنه يقول إن الذكر الخفى مقرون بالرياء ، ويجوز تلقين الذكر بصوت مرتفع فى النفس الأخير وذلك بموجب الحديث الشريف الذى يقول « لقنوا موتاكم » ، وكل نفس من أنفاس الدراويش هو فى حكم النفس الأخير ، ولهذا السبب فلا يعد الذكر الجهرى بالنسبة لهؤلاء لائقا مناسبا ، ويقول الشيخ « محمد انجير فغنوى » « إن ذكر العلانية هو كذب اللسان والقيل والقال وفيه شبهة وحرام ، وقلبه رياء ورأسه لا يتجه إلى الله » .

(٣) جواهر الأبرار : ص ١٥٧ - ١٥٨ .

برزوا وتفوقوا وحازوا قصب السبق ، واستقر به المقام فى ولاية « شاشن » وعندما وفد الشيخ عبيد الله من خراسان إلى طشقند التقى به غير مرة ، وذات يوم جاء الشيخ كمال إلى طشقند فزار شيخه عبيد الله ، فطلب منه الأخير أن يداوم على ذكر ارَّه ، فما كان من الشيخ كمال إلا أن يكون أسوة لمريديه فكرر الذكر بكل ما أوتى من قوة سبع أو ثمانى مرات فقال له الشيخ « عبيد الله » كفى ، لقد سرى الألم والحزن فى أفئدتنا « واعترف بتأثير هذا الذكر وفيوضات عطائه » [١] .

ويحيطنا الشيخ « محمد غوث » علما بخصوص هذا الضرب من الذكر الذى سمى بذكر المنشار فيقول « إن طريقة ذكر المنشار تكون على هذا النحو : يضع الذاكر يديه فوق فخذيه ، ثم يتوجب عليه بعد ذلك أن يقول « ها » ، ويكون نفسه صوب سرته ، وبعد ذلك يحرك ويهز نفسه من تحت السرة بقوله « مدد » ، ثم يستوى رأسه وخصره وظهره ، ويتوجب عليه أن يقول بشدة « هاى » ويكررها على هذا النحو . وإذا كان النجار يشد المنشار من فوق قطعة الخشب فتحدث صوتا ، فإن الذاكر كذلك تستوى حالته وتستقيم ويحدث له صفاء فى القلب ، ومن ثم يتوجب عليه أن يجذب ويشد هذا الذكر فوق لوح فؤاده . وبعض الشيوخ يتمون ذكر المنشار بألفاظ « هو هاى » ، والبعض الآخر بقولهم « الله » . وهناك كثيرون لا يعتدون بأى وجه من الوجوه بنتيجة هذا الذكر وذلك بالنسبة لمن يتكسبون منه [٢] .

هذا ويوقفنا الشيخ سالم بن أحمد شيخان ، والشيخ علوى حضرامين على معلومات مسهبة بينة بشأن هذا الذكر المعروف باسم « ذكر منشارى » ويقولان فى هذا الصدد : « إن الشخص الذاكر يضيق بطنه قليلا ثم يسحب نفسه من تحت سرته إلى أعلى ، ثم

---

(١) ترجمة الرشحات : ص ٢١ وتقول رواية أخرى إنه بعد أن قال الشيخ عبد الله « كفى » أنا الكون من العرش إلى الفرش ، ثم فكر مليا وقال « لو أن منكرا يقول أى ضرب من الذكر هذا ؟ فماذا عسانا أن نجيب عليه ؟ - ثم قرأ هذا البيت من الشعر :

مرغان جمن بهر صباحى ... خوا ننـدترا باصطلاحى

والمعنى : طيور الخمائل كل صباح - تنادى عليك بهذا الاصطلاح .

(٢) مؤلف كتاب « تبيان وسائل الحقائق » ، وقد نقل هذا المؤلف هذه العبارة من كتاب الشيخ « محمد غوثى » المسمى « الجواهر الخمس » .

يرخى بطنه قليلا مرتدا إلى الوراء وهو يمدد نفسه صوب سرته ، وهذا عين ما يفعله النجار حيث يشد منشاره فوق الخشبة ويمدها . أما الحالة الأولى من الحالات الخمس للذكر فهي على هذا النحو : « يجلس الذاكر على ركبتيه واضعا يديه فوق فخذيه ، ثم يبدأ فى جذب نفسه من سرته حتى سقف حلقه ويقول « ها » ، ثم يمدد نفسه صوب سرته ويهبط بشدة حتى يستوى ظهره وخصره ورأسه قائلا : ها ، فهذه الأصوات تشبه صوت المنشار عندما يمرره النجار فوق قطعة الخشب ، وقوله « ها » إشارة إلى النفس ، أما « هاى » فتشير إلى الآفاق ، أو العكس بالعكس ، ففى الأولى تكون غلبة الوجوب ممكنة ، وفى الثانية تكون غلبة الإمكان واجبة . أما الحالة الثانية فتكون على هذا النحو « يقول الذاكر « هو » جاذبا نفسه ، ثم يقول « هاى » هابطا به إلى أسفل ، أو يقول فى الحالين معا » الله ، أما الحالة الثالثة : فإن الذاكر يجذب نفسه قائلا « الله » ، ثم يقول « هو » هابطا بنفسه إلى أسفل ، الحالة الرابعة : يقول الذاكر فى كلتا الحالتين « هاى » الحالة الخامسة : يقول الذاكر فى كلتا الحالتين : دائم - قائم - حاجز - ناظر - شاهد .

وفوائد هذا الذكر كثيرة وهى منقولة عن سيدنا زكريا عليه السلام [1] .

(١) تبيان وسائل الحقائق : ج ٣ . ص ٢٦٦ ، وقد نقل هذه العبارة من كتاب الشيخ « سليم » الموسوم باسم « السفير المنثور للدراية والذكر المنشور للولاية » ، ويفهم كما رأينا فى الجواهر الخمس أن هذا المؤلف قد استفاد من هذا الكتاب ، ويقول الشيخ سليم فى خاتمة المعلومات التى ذكرها بشأن الذكر « إن هناك قولا مشهورا يقول : إن هذا الذكر منسوب إلى السيد أحمد البدوى وأنه حاز شهرة عظيمة ، ومن ثم فإنهم يطلقون عليه : الذكر البدوى » . وهذا قول يجابنه الصواب ، إذ أن مؤلف تبيان الوسائل يفند هذا القول ويصححه بصورة حقة على هذا النحو ويقول « إن القول بنسبة هذا الذكر إلى السيد أحمد البدوى وأنه هو الذى نسخه ، هو قول خاطئ من المؤلف ، والصواب أن هذا الذكر يجب أن يعزى نسبه إلى الشيخ أحمد يسوى ، ويرجع سبب ذلك إلى ورود هذا الذكر قبل الشيخ أحمد البدوى ، وقد اتبع هذا الذكر شيوخ كثيرون جاءوا من بعده ، ومن بينهم الشيخ أحمد البدوى نفسه » (تبيان وسائل الحقائق) . وقد ورد فى ديوان الحكمة سجل مدون يقول : إن ذكر اره قد جاء من لدن سيدنا زكريا عليه السلام ، هذا وننقل ها هنا ما ورد فى جواهر الأبرار بشأن هذا الذكر تتميما للفائدة التى أشرنا إليها سالفا (ص ٢١٣٠ - ٢٣١) حيث ورد فى ذلك شعر يقول :

أى خوشا تعليم وهم تلقين خضر — عين ذكر حق بود تعيين خضر
صيقل مرآت دل اين ذكر ما ست — ذكر ارّه بحر موج كبرياست
دلربا ذكر يست در بيداء روح — روح را زين ذكر باشد بس فتوح

٢٧- الطرق الصوفية التى جاءت بعد الشيخ أحمد يسوى :

إذا أمعنا النظر فى سلسلة الآداب والسلوك ألفينا طريقتين رئيسيتين تنتسبان إلى الشيخ أحمد يسوى وهما : النقشبندية - البكتاشية ، وما سواهما من الطرق الصوفية الأخرى مثل الطريقة الايكانية ، فهى ليست سوى شعبة صغيرة انبثقت عن الشيخ يسوى ، ولكنها مع هذا لا يمكن أن تعتبر طريقة صوفية صحيحة يعتد بها ، ونحن نرى كذلك طائفة من الشعب الصغيرة الأخرى تتمخض عن الطرق الصوفية الكبرى ، ولكنها تأتى خارجة عن إطار القواعد والأصول الأساسية لهذه الطريقة ، وهذه الطرق الصغيرة كثيرة لا تحصى عددا ، وحرى بنا ألا نثبتها برمتها ها هنا .

= آه كو الله كوى وهو وحى - اشك ريزان ناله كن بابا دوى
ده جه خوشن كفت آن جكرا فروخته - اشك ريزدرد منذ سوخته
نا لم اورانا لها خويش آيدش - كز دوعا لم ناله وغم بايدش
تانكر يد كودك جلو فروش - بحر بخشايش كجا آيد بجوش
تاننا لد طفل كى دوشد لبن - تانكر يد ابركى خندد جمن
ذكر اره ناله ومزيا دوآه - كاه حى وهو وكاه الله دآه
جرخ دل در تاب وبيج از برق ذكر - بافت مذكور آنكه آمد غرق ذكر
ذكر اره جوش درياى قدم - در وصل آيد بكف زود مبدم
وصف ذكر اره أنى منتهى - ابتداو انتها فقر وفنا
والمعنى : طوبى لتعليم وتلقين الخضر - فعين ذكر الحق تعيين الخضر
وذكرنا هذا صقال مرآة الفؤاد - وذكر « اره » هو بحر موج الكبرياء
وهو فى بيداء الروح جاذب للفؤاد - وللروح من هذا الذكر فيوضات ما لها نفاد
فقل آه وقل الله هو باق وحى - فالباكون تفيض أعينهم على ذكراه
فاعطه ما أعظم ما قاله مقروح الفؤاد - فالدمع المنهمل يحرق المتاع
سأظل متألما حتى تبلغه آهاتى - فلزام عليه الأنين وزمرة الألم من العالمين
إذا لم يبك الطفل فلا سبيل له إلى الحلوى - وكيف لا يهيج الموج فى بحر العطاء
وإذا لم يبك الطفل فلا سبيل إلى ثدى أمه - وإذا لم يتساقط المطر فلا ازدهار للخميلة
فذكر « اره » هو أنين وصراخ وعويل - يكون تارة « حى وهو والله وآه »
وقلب الفلك يتحرق شوقا وينثنى من برق الأذكار - ووجد الله فى لجة استغراق الأذكار
حقا ! إن الذكر هو ثورة بحر القدم - وينال الوصال من كفه حينا فحينا
ووصف ذكر « اره » « أرانى سدرة المنتهى » - وأطلعنى على الابتداء والفقر والفناء والانتهاء .

وتعد الطريقة النقشبندية ذات علاقه وثيقة العرى بالشيخ أحمد يسوى ، وقد عرفت بهذا اللقب الذى خلع عليها لا نتسابها إلى الشيخ « بهاء الدين النقشبندى » . ومن شيوخ اليسوية المعروفين : الشيخ محمد بن محمد البخارى والذى ظل مصاحبا لكل من قاسم شيخ وخليل آتا فترة طويلة من الزمن واللذين كانا سببا فى تلقى فيوضات التصوف عنهما . وأصبح الشيخ بهاء الدين فى بواكير عمره مصاحبا لقاسم شيخ « ملازما له استجابة لما أشار عليه به « أمير سيد كلال » ، وظل على هذه الحال ما يربو على شهرين أو ثلاثة ، وفى نهاية المطاف أضفى عليه شيخه لقب تشريف وتعظيم إذ قال له « إن لى تسعة من الأولاد أنت عاشرهم ، وأنت أفضلهم وأرجحهم جميعا » وبعد ذلك رحل قاسم شيخ » إلى بخارى قادما من « نهشاب » وأظهر الشيخ له تكريما عظيما بلغ حدا بعيد المدى [1] .

كان للشيخ بهاء الدين علاقة حميمة باليسوية ، وكانت هذه العلاقة سببا فى أن يتلقى نصيبا من تعاليم التصوف على يد أحد شيوخ اليسوية وهو الشيخ « خليل آتا » وها هو ذا يقص ويشرح بنفسه حديثه مع هذا الشيخ فيقول : « رأيت فى منامى وفى بواكير أيام حياتى أن الشيخ « حاكم آتا » أوصانى أن أكون صوفيا من الدراويش ،

---

(١) ترجمة النفحات : ص ٤١٦ - ٤١٧ . وعندما تم أول لقاء للشيخ بهاء الدين مع قاسم شيخ حدث أن وقعت شمامة فأكلها قاسم وألقى بقشرتها جانبا بعيدا عن الشيخ ، فما لبث تلامذة الشيخ أن أخذتهم الحمية والرغبة فأكلوا هذه القشرة عن آخرها تبركا بهذا الشيخ . ووقعت هذه الحادثة ثلاث مرات فى هذا المجلس ، وعلى الفور دخل خادم الشيخ إلى المجلس وقال : لقد فقدت ثلاثة جمال وأربعة أحصنة ثم قال للشيخ مشيرا إليه : أمسك الحصان جيدا حتى لا يفلت من يديك ثم نظر أربعة من المريدين إلى الشيخ بكل هيبة وجلال واحترام ، وانفعلوا متأثرين بما رأوا قائلين : أصبح الدم أمرا واقعًا بينهم . ثم تفضل الشيخ بالحديث فقال : « إن كل من يعى ويدرك صفة ونعت مشايخ الترك ، فإنه لا محالة يصبح يئوسا قانطا من طريقتهم معترضا على سلوكهم . « وما لبث الشيخ أن جثا على ركبتيه وجعل يراقبهم ، وبعد أداء صلاة المغرب أشار إلى خادمه بالدخول وقال : لقد جاءت الابل والخيل بنفسها . . . . وكان قاسم شيخ قد قدم من أسواق بخارى حيث عقد صفقة بيع شراء ، ثم خرج وأتى إلى هنا ثم ما لبث أن ظهرت عليه أمارات المحبة وآثارها فجلس أمام أحد الحوانيت ودعا طائفة من أولاده وأتباعه وقال لهم : لقد حان الآن موعد لقاء ربنا ، فلأنطقن بكلمة التوحيد ثم تفوه بها ونطقها كل المريدين من بعده وما لبث أن فاضت روحه إلى بارئها (ترجمة النفحات : ص ٤١٦ - ٤١٧) .

وكان لى جد من الصالحين فقصصت عليه رؤياى فعبرها قائلا لى بأننى سأتلقى نصيبى من التصوف على يد أحد شيوخ الترك ، وذات يوم حدث أن قابلت عن طريق الصدفة فى أحد أسواق بخارى ذلك الدرويش الذى رأيته فى منامى ، ولكننى لم أستطع الالتقاء به . وذات مساء جاء شخص ما إلى بيتى وقال : إن الشيخ الذى يدعى خليل يريد الالتقاء بك ، فهرولت من فورى إلى مجلسه بكل رغبة واشتياق ، وأردت أن أشرح رؤياى القديمة ، وقصصت عليه ما رأيت بلغة تركية يعلمها هو علم اليقين .

وتصادف بعد ذلك أن عمل هذا الدرويش حاكما فى بلاد ما وراء النهر وتلقب بلقب « السلطان خليل » والتقيت به فى هذه الأثناء فأظهر لى عطفه وشفقته ولقننى آداب وسلوك طريقته بالترغيب تارة وبالترهيب تاره أخرى . وظللت على مقربة منه ستة أعوام ملازما له لا أزايله ، وتقدمت فى مدارج التصوف كثيرا وظللت أرقى بفيوض التصوف وسلوك آدابه ، ولزمت خدمة شيخى من بين الناس أجمعين حتى أصبحت صفيه ونجيه المؤتمن على مكنون سره .

وأخيرا أصبحت سلطنة السلطان خليل حلالا طيبا له ، وفى لحظة من الزمان لم يبق أثر يذكر من هذه الدولة القديمة التى عفا أثرها وأخنى عليها دهرها . وعندما رأيتها بعينى رأسى عزفت عن الدنيا وزهدت فى زخرفها وزينتها ثم قدمت إلى بخارى واتخذت لى مستقرا بجوار إحدى القرى (١) .

وفى الحق فإن الشيخ بهاء الدين تلقى أسس التربية الأخلاقية وأصول وقواعد التصوف على يد الشيخ « عبد الخالق جوجدوانى » ، ولهذا السبب فليس هنالك أدنى شك فى ألا نعد الشيخ بهاء الدين متصلا بسلسلة نسب الشيخ « هاجكان » . . . . . . ومن ثم فإن التقشبندية ظلت رازحة تحت تأثير اليسوية بواسطة الشيخين قاسم شيخ ، وخليل آتا ، هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى فإن عبد الخالق جوجدوانى قد خلف الشيخ أحمد يسوى فى مشيخة الطريقة بعد الشيخ يوسف همدانى ، وعليه فإنه كان هنالك بطبيعة الحال أوجه للتشابه والتماثل بين اليسوية والنقشبندية من عدة وجوه . وبعد رحيل الشيخ بهاء الدين انتشرت الطريقة النقشبندية وذاع صيتها بين الناس فى

---

(١) صلاح الدين بن مبارك البخارى : مقامات بهاء الدين نقشبندى (ترجمة سليمان عزمى : استانبول سنة ١٣٢٨ : ص ١٩ - ٢٠) و(ترجمة النفحات : ص ٤١٧ - ٤١٨) .

ربوع ما وراء النهر وخراسان ، ومن ثم انحسر نفوذ اليسوية وضاقت المساحة التى كانت منتشرة فيها ، ولكن لم يكن هناك فرق واضح جلى بين الأسس والقواعد العامة للطريقة النقشبندية عنها فى اليسوية . هذا وقد انتشرت النقشبندية وذاع صيتها أول الأمر فى أواسط آسيا فى حقبة قصيرة من الزمن ، ومن ثم فإنه يتوجب علينا أن نقول : إن هذه المناطق مدينة بالفضل لتلك الطريقة لأنها مهدت السبيل لانتشارها وعلو شأنها[١] .

كانت الطريقة البكتاشية هى الطريقة العظمى الثانية التى جاءت بعد أحمد يسوى . وقد شرحنا المنزلة التى تبوأتها هذه الطريقة من خلال أعرافها وعاداتها وتقاليدها ، وذلك بعد أن تصدينا للبحث فى مناقب شيخها وحياته (مبحث ١٤ بعنوان : أعراف وعادات البكتاشية) ورغم أنه قد ورد فى بعض كتب الأنساب معلومات مفصلة عن سلسلة الطريقة اليسوية بأوجه وطرائق متباينة ، ففى حقيقة الأمر أن كل هذه الأبحاث فى سلاسل النسب لا تحمل بين طياتها أية قيمة تاريخية[٢] .

---

(١) قارن بين التفصيلات التى وردت فى كتابنا بشأن آداب اليسوية وبين ما ورد فى حق آداب النقشبندية فى كتب السلوك والمقامات ، ومنها على سبيل المثال الرسالة البابية (استانبول : مطبعة الحقوق ١٣٢٨هـ) حيث توجد نقاط كثيرة مشتركة تجذب النظر على حين غرة .

(٢) يبين لنا الشيخ « أحمد لطفى البورصه لى » وهو أحد شيوخ الخلوتية ، سلسلة نسب بكتاش ولى على هذا النحو : حاجى بكتاش ولى الخراسانى يتصل نسبه بالشيخ لقمان برنده ، وهذا الأخير يتصل نسبه بالشيخ أحمد يسوى من سلالة الشيخ « نصر الله سنجرى » من سلالة الشيخ ركن الدين أبى محمد جرجانى ، من سلالة الشيخ قطب الدين السنابادى ، من سلالة قاضى محمد بخارى ، من سلالة أبى بكر محمد خليل ، من سلالة الشيخ عبد الله واسطى ، من سلالة أبى جعفر شهيد طاهر مشهدى ، من سلالة الإمام جعفر الصادق ، من سلالة إمام محمد باقر ، وأبوه هو الامام زين العابدين ، وأبوه هو الامام الحسين بن سيدنا على كرم الله وجهه (تبيان وسائل : ج ١ : فصل البكتاشية) وإذا كان هذا القسم من سلسلة النسب يتفق مع الأعراف والتقاليد حتى أحمد يسوى ، فإن هذه السلسلة لا أصل لها مطلقا ولا تخص الشيخ أحمد يسوى ومن ثم فإنها لا تحمل أية قيمة تاريخية تخص المناقب . هذا ويبين لنا محمد بن عثمان افندى السلانيكى سلسلة نسب أخرى كتبها سنة ١١٤٠هـ (١٧٢٧ - ١٧٢٨ م) على النحو الآتى : « طريقة بكتاش ولى تنتسب إلى نعمان سرين » الذى يتصل نسبه بالسيد أحمد البدوى والذى يتصل نسبه بالشيخ قطب الدين ازدر حيدر والذى يتصل نسبه بالشيخ عبد الرب ، وهذا الأخير يتصل نسبه بالشيخ يوسف همدانى (تبيان وسائل الحقائق : نفس الجزء والفصل) .

وإذا كنا نستنتج من هذه السلسلة أنها تمتد من الشيخ أحمد يسوى حتى الشيخ يوسف همدانى ، =

وهذا ما سبق أن أسلفناه وشرحناه من ذى قبل معتمدين فى ذلك على « عاشق باشا زاده » الذى قال : إن حاجى بكتاش هو درويش صوفى مجذوب وفد إلى الأناضول واستقر بها قبل ذلك .

وهذا ما سبق أن أسلفناه وشرحناه من ذى قبل معتمدين فى ذلك على « عاشق باشا زاده » الذى قال : إن حاجى بكتاش هو درويش صوفى مجذوب وفد إلى الأناضول واستقر بها قبل أن يؤسس العثمانيون دولتهم بها ، ولكنه لم يكن قد أسس طريقته الصوفية بها بأى شكل من الأشكال ، ومن ثم فإن شخصية حاجى بكتاش « كانت حائلا حال بينه وبين قدرته على تأسيس طريقة صوفية عظمى .

ولهذا السبب فقد كانت الطريقة البكتاشية إحدى الطرق الصوفية التى ظهرت بين كثير من الطرق والمذاهب ، ولكنها اتصفت بصفات أخلاقية خاصة متباينة حيث انتشر التآلف الروحى والاتحاد الدينى واستمر هذا التيار وقويت شوكته بين أتراك الأناضول بدءا من القرن السابع الهجرى وانتهاء بالقرن الثامن ، ومع هذا فإن البكتاشية قد تشكلت بصورة حقيقية فى الأعوام الأولى من القرن التاسع الهجرى ، واختير حاجى بكتاش ولى « منذ القرن السابع الهجرى ليكون مؤسسا للمناقب الصوفية بين الخلائق وصاحب شخصية ذات صفات تاريخية لا تنسى على مر الزمان [1] .

= فإن من المحقق الثابت أنها لا تحمل هى الأخرى أيه قيمة يعتد بها ، ورغم أن كمال الدين أفندى قد نقل عن « واقعات افتاده » أن بكتاش ولى قد التقى بالشيخ أحمد البدوى فإن طريقة البكتاشية لم تكن قسما متشعبا عن الطريقة البدوية ، ويقال إن سند السلسلة البدوية مخالف مغاير لما أورده هذا المؤلف ، وما قاله ليس سوى أفكار ترتبط ارتباطا وثيق العرى بالملاحظات والتأملات وإمعان الفكر ، وما البكتاشية إلا فرع من اليسوية (تبيان وسائل حقائق : ج ٣ : فصل اليسوية) .

(١) يقول الدكتور « يعقوب » فى ملاحظاته الدقيقة عن البكتاشية : إن هذه الطريقة قد أسسها « باليم سلطان « عام ٩٢٢ هـ - ١٥١٦ م . ثم أردف يقول : إن هذه الطريقة قد تأسست بشكل قاطع محدد فى أوائل القرن السادس عشر الميلادى . (البكتاشية : ص ٢٤) (مادة البكتاشية التى كتبها دكتور Tschudi فى دائرة المعارف الإسلامية) هذا ورغم أن شمس الدين سامى بك « قد اعتمد على روايات ذات قيمة تاريخية ومناقب يعتد بها بشأن حاجى بكتاش » ، فإنه يؤيد ويؤكد الرأى الذى يقول : إن آداب البكتاشية ونواميسها قد وضع أساسها « باليم بابا » (قاموس الأعلام : مادة بكتاش ولى) .

هذا وقد وقعت بين أيدينا الآن مجموعة من الوثائق الجديدة تؤكد أن البكتاشية تأسست قبل قرن =

وهو من طائفة الحروفية المارقين الخارجين عن الشريعة [1] .

= أو نصف قرن على أكثر تقدير . وفى حقيقة الأمر فإن أحد شعراء البكتاشية والمسمى « محي الدين » قد نظم منظومة شعرية تسمى « خضر نامه أى رسالة الخضر وذلك فى عام ٨٨٠ هـ - ١٤٧٥ - ١٤٧٦م وقد بحث فى هذه المنظومة عن حياة وتاريخ « هنكار حاجى بكتاش ولى » ، كما أنه عرض فى منظومته لسيرة عدد كبير من شيوخ المتصوفة المتأخرين وأدرج أسماءهم ضمن سلسلة نسب البكتاشية ، وهى شخصيات مشهورة ذاع صيتها فى الأناضول ومن هؤلاء : صارى صالتيق ويونس أمره وأحمد البدوى ومولانا سلطان ولد محمود حيرانى وقراجه أحمد وفاطمة باجى ، وغيرهم كثير (نسخة خاصة موجودة بمكتبتنا) .

وقد كتب كل من « أمين الدين بابا ، وداود فقيه رسالة سنة ٩٠٣ هـ - ١٤٩٧ - ١٤٩٨م تسمى الرسالة القدسية » يخاطبان فيها السلطان « بايزيد الثانى » ويتحدثان فى هذه الرسالة عن العلامات والشارات الموجودة فى تيجان الشيوخ ، ويتحدثان كذلك عن « تاج الألف » المشهور والموجود فى أعراف وتقاليد البكتاشية ويقول فيما يقول « إنه مجذوب العشق المطلق المحبوب » خوندكار حاجى بكتاش « الذى انجذب إلى هذا المقام ، أنه عالم العشق وعلى رأسه ألف التاج وكسوة من كساء عشق الصوفية . ويدل هذا المعنى على أن الألف هو السبب الأول فى إيجاد كل المخلوقات وهو أصل كل الحروف الهجائية ، وأنا قد وصلت إلى هذا المقام وأصبحت نجيا وصفيا مؤتمنا على هذا السر ، فوضعه علامة وأمارة فوق رأسه » (نقلا عن النسخة الوحيدة التى تخص كليسلى رفعت بك) .

فهاتان وثيقتان لم تستطعا أن تظهرا أو تميطا اللثام عن مناقب البكتاشية فحسب، بل استطاعتا تبيان شكل تاج الطريقة وجوهره وماهيته ، وكذلك توضيح كل النواميس وآداب السلوك الخاصة ، كما أنه وقف على مستندات تقول : إن حاجى بكتاش قد قد وافته المنية عام ٩٦١هـ (انظر : ملاحظة رقم ٣٠ الواردة فى القسم السابع من كتابنا الذى بين يديك) .

كما توجد تفصيلات كاملة واردة فى بحث عن أشعار البكتاشية . ص ٥٨ فى القسم العاشر الخاص بالبكتاشية .

(١) انتشر تلاميذ فضل الحروفى فى الأناضول إبان القرن الخامس عشر الميلادى ومن أشهر هؤلاء : على الأعلى الذى وفد إلى آسيا الصغرى . وبعد أن استقر به المقام فى إحدى تكايا البكتاشية بدأ ينشر عقائد الحروفية مستخفيا تحت اسم البكتاشية ، وقد وافته المنية سنة (٨٢٢ هـ - ١٤١٩ - ١٤٢٠م). (انظر : اسحق افندى : كشف الأسرار ودفع الأشرار . وقد قبل كل من البروفسور بروان Brawn والدكتور يعقوب الرأى الذى يقول بتغلغل عقائد الحروفية فى الطريقة البكتاشية).ويقول صاحب « تبيان وسائل الحقائق » مناقشا هذا الرأى : لم يترك حاجى بكتاش أثناء حياته أى خليفة له يخلفه فى طريقته . وبعد ذلك ظهر واحد اشتهر باسم « ايشيق » وهو من طائفة الحروفية وسمى نفسه باسم علاء الأعلى ، وقال زاعما أنا خليفة حاجى بكتاش وأخذ كثير من الناس الطريقة عنه فأضلهم وأضلوا غيرهم، وهؤلاء هم طائفة الزنادقة الذين يقولون بترك الصلاة ويرون الأشياء المحرمة مباحة عندهم » (ج ١ : مادة البكتاشية) هذا وقد قامت طائفة من الناس فى الأناضول قبل قيام دولة =

كان هذا هو حال الطريقة البكتاشية فيما يخص السنوات الأولى لتأسيسها ، حيث

= العثمانيين بنشر العقائد المخالفة للشريعة الإسلامية وتورات هذه الطائفة تحت اسم الشريعة ، وسنوضح هذا فى الجزء الثانى من كتابنا ، ونحن نعلم كذلك أنه ظهرت فى القرن التاسع الميلادى سياسة واضحة جلية تعقبت الحروفية وواجتهم بكل حزم وشدة وذلك بتحريض من العلماء والعارفين (ترجمة الشقائق : ج ١ ، مادة : فخر الدين عجمى : ص ٨٢ ، ٨٣) وتصادفنا كثير من الأحداث والوقائع المشابهة فى القرون المتأخرة . وقد ألقى مؤلف « تبيان وسائل » الضوء على بعض تلك الأحداث حيث تصادفنا بعض الوثائق والمستندات المهمة التى تخص القرن العاشر الميلادى حيث ورد فيها الكثير مما يخص دراويش الحروفية ، هذا ويصف أحد شعرائهم ويسمى « فقيرى » فى منظومته الشهرة باسم « رسالة تعريفات » أى رسالة التعريفات ، وقد استطاع فيها أن بين الأسلوب العام لتلقى آداب سلوك التصوف عند هؤلاء الدروايش ويصف هذا بقوله :

ايشيق أولدركه او له مزهب ده خارح - قامو لوطى وبنكوى وخوارج
عالى عشقنده بانوب شويله بيشمش - جهانده اون سكز كزطون دكشمش
ياننده جرعه دن يانحيقلر يدر - صكاسن كربلا فانجيقلرد
والمعنى : لا يتأتى للنور أن يخرج بجلاء - لكل لوطى وسكير وخوارج
وها هو ذا عالى قد نضج فى لجة العشق واحترق - وغير السروال ثمانى عشرة مرة وبدل الخرق
ودرعه من هذه الجرعة بإزائه - حتى لتحسين هؤلاء خونة كربلاء (نقلا عن النسخة الخاصة بمكتبتنا وللتزود بمعلومات أكثر تفصيلا عن الشاعر فقيرى وديوانه : انظر : مقالتنا المعنونة بهذا العنوان « وثيقة عن الحياة فى القرن العاشر الميلادى » : مجلة اقدام رقم ١٣٣٢ - النسخ المؤرخة بالعاشر والحادى عشر من يونيو) .

وليس هناك من اضطلع ببحث حتى يومنا هذا استقصى فيه مدى نفوذ وبقاء الحروفية فى الأناضول . هذا وإن البحوث التى قام بها « رضا توفيق بك » ، والمعلومات التى قدمها Glement Huart ، لا تحمل أى صفة للبحث التاريخى .

وهناك تفصيلات أخرى عن معنى كلمة (ايشيق) الموجودة فى القرن الرابع الميلادى ، وهذه التفاصيل وغيرها موجودة فى كتابنا الخاص عن البكتاشية والذى لم يطبع حتى وقتنا الحاضر ، وهذه الكلمة أعنى (ايشيق) موجودة قبل تأسيس المذهب الحروفى ، ومعناها ليس حروفيا ، ولكنه بصفة عامة يمكن أن يكون معناه مشتقا من كلمة (باطنى) . ولما كان البحث المستفيض للأستاذ فؤاد كوبريلى فى حق الحروفية لم ينشر حتى الآن ، فإنه يلزم النظر فى طائفة أخرى من الأبحاث الخاصة بالبكتاشية مثل كتاب : « رفقى ملول ماريج » بعنوان « الحروفية (رسالة إجازة تدريس) Mezumiy et Tezi مطبوعة بكلية الآداب جامعة استانبول (مكتبة الجامعة : رقم : ٣٠٥ سنة ١٩٣٦ استانبول) وكذلك: مادة الحروفية : دائرة المعارف الإسلامية طبعة استانبول (وخاصة ثبت المراجع) عبد الباقى كلبنارلى : الحروفية ورسالة مير عالم وجلال بيكين (مجلة التركيات : استانبول : ١٩٦٥ ج ١٠ . ص : ٩٣ - ١١٠) .

انطوت داخل إطار الشريعة الإسلامية مثلها فى ذلك مثل الطرق الصوفية الأخرى ، ثم ما لبثت أن سيطرت عليها بعد ذلك بعض الطرائق والملل الأخرى كالحروفية والملاحدة والزنادقة فضيعت هيبتها وأفقدتها جوهرها الأصيل ومكانتها القديمة ، وهذا يؤيد ويعضد الرأى الذى يؤكد ما سبق أن أشرنا إليه آنفا .

ويقول مؤلف « تبيان وسائل حقائق » « إنه إذا كانت قد ظهرت طريقتان أخريان تشعبتا عن اليسوية غير هاتين الطريقتين الكبيريتن ، ففى الحق إن هذه وتلك لم تكن طريقة واحدة منفصلة قائمة برأسها ، ولكنها عبارة عن فرع داخل فى إطار اليسوية مندرج تحت رايتها . وأول فرع لهاتين الطريقتين هو الطريقة « الإيكانية » التى تنتسب إلى الشيخ « كمال ايكانى » أحد خلفاء الشيخ مودود آتا » (١) .

ولقد استقر به المقام فى ولاية طشقند ، ولما علم بقدوم الشيخ عبد الله من خراسان إلى طشقند أظهر له تجلة وحبا عظيما ، وكانا يتحدثان دائما عن المحبة المتبادلة بينهما وعن العشق الذى جمع بين قلبيهما . . وقد رأينا أنه لا ضرورة أن نكرر ها هنا ما سبق أن أسلفنا القول فيه عن سلالة الإيكانية التى انحدرت من نسل الشيخ كمال (مبحث ٢٣ - الخلفاء الأولون) .

أما الفرع الثانى للطريقة فإن صاحب « تبيان وسائل » قد أغفل ذكرها ، ولكنها تنسب إلى الشيخ خادم الذى سبق أن ذكرناه قبل ذلك وهو أحد خلفاء الشيخ « هاوجحى كاشانى » .

ونحن على اقتناع تام أنه حصل علوم التصوف وتعلم أسرارها على يد الشيخ « آخوند ملا خرد » المتوفى ٩٧٥ هـ - ١٥٦٧ - ١٥٦٨ م .

٢٨- محصلة ونتيجة :-

بعد أن قدمنا تحليلا وشرحا مفصلا بشأن اليسوية والشيخ أحمد يسوى ، يمكننا أن نقدم فى هذا الصدد فكرا مؤتلفا متناسقا بشأن الإرهاصات المبكرة للصوفية الترك فى آسيا الوسطى وخصائص طريقتهم وماهيتها وبصفة خاصة المعالم الرئيسية التى

---

(١) ايكان : هو اسم مقاطعة تقع فى محيط مدينة « يسى » (مبحث ٢٢ : يسى فى الوقت الحاضر) ولقب الشيخ كمال بهذا اللقب نسبة إليها ، أو أن هذا اللقب (ايكان) مشتق من معنى كلمة معلوم أو معروف ، ولكن معناها لا يعبر عن هذا المدلول .

ترسمتها . وفى الحق فإن أحمد يسوى لم يبلغ شأوا عظيما فى التاريخ التركى بصفته شاعرا تركيا قديما نظم بضع قصائد ، أو خلف سفرا صوفيا منظوما فحسب ، بل إنه اكتسب شهرته وذيوع صيته بما بدأه فى نشر أحكام الإسلام بين الترك ، وأوجد بين ظهرانيهم لأول مرة أسس وقواعد أصول التصوف التى ظلت تهيمن على أرواحهم وتؤثر فيها أحقابا متعاقبة ، ومن قبله لم يكن هنالك أناس استطاعوا أن يثبتوا قواعد وأصول التصوف فى نفوس الترك (مبحث ٤ التصوف فى التركستان) ، لأن هؤلاء إما أنهم قد أصبحوا أعاجم بسبب تأثير الثقافة الفارسية فى المراكز الإسلامية الكبرى ، أو أنهم اندرجوا بين طوائف الترك الكبيرة من أجل تعميم وانتشار الدين الجديد ، حيث ذهبوا هنالك وتغافلوا عن بث روح التصوف فى نفوس الناس ، واستطاعوا بعد ذلك أن يعيشوا بذوات أنفسهم واستمروا على ذلك ، ولم يستطع واحد منهم قط أن يحالفه التوفيق والنجاح كى يؤسس شيئا فى هذا السبيل . ولكن الشيخ أحمد يسوى بشخصيته القوية المؤثرة قد وضع الأساس الراسخ المتين لطريقة صوفية كبيرة عاشت بين الترك قرونا متعاقبة وهى أول طريقة صوفية يؤسسها تركى بين الأتراك ، ولهذا السبب تصدينا بالبحث والدراسة لليسوية والشيخ أحمد يسوى ، وها نحن أولئك نوضح بجلاء أتم أهم وأقدم قسم من التصوف التركى .

لقد ولدت اليسوية ، أعنى التصوف التركى فى بيئة تسيطر عليها الثقافة الفارسية ، وظل هذا التصوف قابعا تحت التأثير القوى للمتصوفة الفرس ، ولكن الشيخ يوسف همدانى الذى كان طفلا يمتد نسله من عائلة « همدانلى » المجوسى ، دخل فى الدين الإسلامى منذ أجيال ثلاثة ، حيث اجتهد بعد ذلك فى تأليف وتأويل العقائد والديانات الهندية والإيرانية القديمة وفق أصول وقواعد الإسلام ، وقد كان مفكرا ألمعياً ثاقب الفكر واسع الثقافة ، ولكنه لم يكن من متصوفة الفرس ، بل كان من علماء الحديث المحققين حيث يغوص ويتعمق فى العلوم الشرعية مستمسكا بالكتاب والسنة قبل كل شئ ، ويؤول ما يؤول حسبما ورد فيهما ، ولكنه لم يستطع أن يتقدم أكثر من هذا حتى يخرج عن إطار الدائرة التى يمكن أن يقبلها علماء الشريعة [1] .

---

(١) انظر ما يقوى ويعضد ما ذهبنا إليه من أجل فهم تلك التفاصيل (مبحث ١٨ : الشيخ يوسف همدانى فى بخارى) ومما ورد فى كتب التاريخ والمناقب وأجمعت عليه : أنه كان مريدا للشيخ أبى على فرمدانى « الذى ينتسب إليه كذلك الإمام الغزالى المشهور صاحب « إحياء علوم الدين » . وإذا =

ولزام علينا أن نبحث ونستقضى فى هذا المقام الأسس والقواعد التى حكمت وأثرت فى اليسوية فى العصور المتأخرة .

لقد امتلأت اليسوية بأفكار شيخها ، وعندما قفل العالم الكبير الشيخ أحمد يسوى عائدا إلى « يسى » بذل كل ما فى وسعه وطاقته كى ينشر ويذيع أفكاره ويلقنها لمريديه ، وقد حالفه التوفيق والنجاح فى غضون حقبة قليلة من الزمن .

إن دقة الأفكار الفلسفية التى دخلت حديثا فى دائرة الإسلام هى شئ غير مفهوم فى محيط بيئة ساذجة ، بل كانت هذه البيئة متلقنة للقواعد والأسس الأخلاقية والدينية فى تلك البيئة البسيطة ، أو بمعنى أصح ، فقد كان من الطبيعى أن يحقق سلوك التصوف وآدابه دعاية أخلاقية دينية ، وبصفة خاصة الشيخ أحمد يسوى الذى كان يخاطب زمرة الشعب بلغة يفهمها حق الفهم وبطرائق أدبية ألفوها واعتادوها وتمرسوا عليها ، ولهذا السبب بلغ نجاحه وتوفيقه منزلة عظيمة سامقة .

إن اليسوية لم تسْع فى أى وقت من الأوقات إلى نشر وذيوع فكرة « وحدة الوجود » ، ولا نستطيع أن نصادف فى أفكارها وآرائها ما يتواءم ويتوافق معَ مختلف العقائد والأديان المتباينة التى انبثقت من مصادر مختلفة ومنابع متباينة لا أصل لها [1] .

= كان تصوف الغزالى يعتمد اعتمادا تاما على الكتاب والسنة فإنه لا فرق يذكر بين آراء الشيخ يوسف همدانى فى حق التصوف الذى نما وترعرع فى ظل أفكار هذا الشيخ وآرائه ، ولقد تربى الشيخ يوسف همدانى على إظهار كل تجلة واحترام للإمام الأعظم أبى حنيفة النعمان وتأثر بكثير من آرائه وأفكاره ، ونستطيع أن نرى كثيرا من أوجه التشابه والتماثل واضحة بينة قاطعة عميقة بين أفكاره وأفكار الشيخ أحمد يسوى : انظر : القسم الخامس من كتابنا هذا .

(١) للتصوف شكلان أساسيان هما : الغرب ، ومصدره العرب ، والشرق ومصدره إيران والهند أما التصوف الذى مركزه آسيا فمولده ينتسب إلى الآريين ، وهذا يعنى أنه مدين للهنود والإيرانيين ومرتبط بالشكل الثانى للتصوف ، أما سلطان العارفين الشيخ أحمد يسوى فهو شيخ هذين الشكلين من التصوف فى العصور الوسطى وخاصة فى القرن الثانى عشر الميلادى . كما انتشر التصوف فى القرن الرابع عشر على يد الشيخ بهاء الدين نقشبندى وعلى يد طائفة من فلاسفة الهند النابهين ذوى الذهن الذكى وأصحاب الفكر العميق .

إن المريد يقف على حقيقة وماهية الحكمة المطلقة بكل روية وتؤدة حتى يبلغ ما يريد من الشريعة إلى الطريقة ثم يعرف كنه المعارف ، وفى النهاية يتسنم ذروة الحقيقة .

وهذا الكتاب يضم أجزاء تاريخية ضعيفة ، لأن مؤلفه اعتمد فيه على كثير من المصادر الروسية ،=

ولم نعرف فى الساحة الإسلامية شيئا نافعا مفيدا لها من الناحية الفكرية والأخلاقية سوى ما عرفته من هذه الشخصية التى وضعت أساس الطريقة الصوفية اليسوية ونعنى بها الشيخ أحمد يسوى .

لقد كانت هنالك ديانة قديمة تمخضت عنها فلسفة عظيمة سامقة ظلت مألوفة معتادة قرونا متعاقبة ، وكان من طبيعة الحال أن تظل هذه البقاع ذات علاقة وثيقة العرى من طرف قريب بما خلفته التعاليم الروحية والأخلاقية التى ظلوا خاضعين لها ردحا طويلا من الزمن بفضل المد والجزر الذى أحدثته الحضارات والمدنيات المختلفة ، ومن ثم كان من قبيل المستحيل أن ينشأ أحمد يسوى فى هذه الحقبة من أجل البيئة التركيةِ .

وقد كان الترك حتى ذلك الحين يتصلون بدرجة كافية بعقائد وفكر النصارى وإيران والصين والهند ولكنها مع ذلك لم تملك عليهم أمرهم أو تستحوذ على أفكارهم ، وكان يكفى الترك حينئذ ويُطمْئن خواطرهم تلك الأفكار والعقائد الدينية البسيطة البدائية القديمة ، ومن ثم فإنهم قد بدأوا يعتادون الدين الجديد ويستمسكون بأحكامه وقواعده التى بدأت تلوح فى الأفق ، ولذا فإنهم لم يكونوا يشعرون بأدنى حاجة من أجل الثورة والحمية والغليان (١) . ثم بدأت أصداء صوت أحمد يسوى تردد رجعها فى منطقة سيحون حيث كانت توجد مجموعة من أديرة البوذية منذ عهد قديم ، ولكن لم يتمخض عن هذا وجود أدنى تأثير قط فى الطريقة اليسوية ، ولم يكن ليحدث هذا التأثير أبدا (٢) .

هذا ولم تكن الأفكار الأساسية فى اليسوية هى المهمة التى اضطلع بنشرها أحمد

= وليس من اللائق بأى وجه من الوجوه الاعتماد على هذه المعلومات السطحية فيما يخص الشيخ أحمد يسوى والتصوف فى آسيا الوسطى .

(١) لقد كان الترك بصفة عامة صادقين مخلصين للأحكام الأساسية للأديان التى قبلوها وارتضوها ، ولم يكن لهم وجود فى الحركات الاعتزالية ، وهذا ما يقر به كل المؤرخين الذين اشتغلوا بالتاريخ التركى وصرفوا همتهم لدراسته .

(٢) انظر فى هذا الصدد التفصيلات الرئيسية لكتاب H. H. howorth : تاريخ المغول ج ٢ لندن (١٨٨٠ - ١٨٨٨ - الملاحظة الأولى - القسم الرابع) .

يسوى وخلفاؤه فحسب ، وإنما نجد كذلك بعض الآثار الدينية البدائية القديمة موجودة فى طائفة من المناقب والكرامات عند هؤلاء اليسوية ومنتشرة بين طوائف الناس ، وهذا حـــدث طبيعى نراه بصفة عامة فى تاريخ التطور الدينى للبشرية جمعاء[1] .

وكانت النقشبندية هى الطريقة الصوفية التى انتشرت وذاع صيتها بعد اليسوية ، ولكنها كانت ترتبط باليسوية ارتباطا وثيق العرى ، فضلا عن أوجه التشابه والتماثل التى جمعت بينهما ، ونستطيع القول إنها تملك نفس القواعد والأصول التى قامت على أساسها الطريقة اليسوية[2] .

ويبين السيد « عالى رئيسى » فى رأى له كيف أننا نجد كثيرا من شيوخ اليسوية فى كل من خوارزم واثردرخان وغرب إيران فى القرن السادس عشر ، فضلا عن وجودهم فى الأماكن التى أسلفنا ذكرها ، ولسوف نبحث وندرس - بالإضافة إلى هؤلاء - سيرة وحياة أحد دراويش اليسوية الذى يدعى الشيخ « شريف محمد الهندى » الذى وافته المنية فى قلعة - لبه Lippa بمدينة Mesvar . ويقول « عطائى » : إن هذا الشيخ من

---

(١) يذكر جرنارد Gernard فى كتابه المهم المسمى « التركستان والتبت » بعض مناقب البوذية وطرفا من الأديان القديمة المتداخلة التى تعد أثرا من الآثار الباقية (ص ٢٤٠) .

أما نحن من جهتنا فقد اكتفينا بالإشارة إلى بعض الوقائع والأحداث التى تسترعى الانتباه من أول نظرة وذلك فى الجزء الثانى من كتابنا هذا ، وكلما كثرت الأبحاث التى تبحث فى الأنثروبولوجيا الوصفية التركية وتاريخها وتزداد هذه الأبحاث شيئا فشيئا ، فإنها يمكن أن تمهد السبيل للاضطلاع بأبحاث جادة تدرس هذه الوقائع والأحداث وتحللها .

(٢) يقول الأستاذ كوبريلى : يجب علينا أن نعتمد على البحوث الجديدة الصحيحة التى بحثت فى شكل العلاقة الوثيقة التى تربط بين اليسوية والنقشبندية ومنها على سبيل المثال كتاب « أصول الامبراطورية العثمانية : باريس ١٩٣٥ ص ١١٨ - الترجمة التركية بعنوان قيام الدولة العثمانية : أنقره ١٩٥٩ : ص ٩٨ ، والطبعة الثانية : أنقره ١٩٧٢ : ص ١٦٦) وكذلك النظر فى دائرة المعارف الإسلامية مادة : أحمد يسوى والتى صورت كل ما يتصل بشخصية أحمد يسوى والطريقة اليسوية وهويتها ، واعتمدت هذه المادة العلمية على الوثائق الجديدة التى وقعت فى أيدينا وكذلك المصادر والروايات التى وردت فى شأن أحمد يسوى ومدى صحة هذه الروايات بالنسبة للحقائق التاريخية الثابتة . ولزام علينا أن نستعين بثبت المراجع المفصل الذى ورد فى مادة أحمد يسوى كى يمدنا بمعلومات أكثر تفصيلا فى ثبت المراجع الخاص بكتاب « المتصوفة الأولون » .

ولاية آغرا ، ويضيف قوله « إن هذا الشيخ نما وترعرع فى خدمة الشيخ حاجى بكتاش ، وأصبح خليفة للشيخ رضا الذى يعد قطبا من أقطاب طريقة الشيخ أحمد يسوى » ، ثم أصبح فيما بعد وزيرا لهمايون شاه موجودا فى معيته ، ثم التجأ بعد ذلك ليعيش فى كنف « شاه طهما سب » فى سنه ٩٦٠ هـ ١٥٥٢ - ١٥٥٣م ، ولكنه سرعان ما أحس بوجود المذهب السنى وأدرك أن حياته فى خطر محدق بها ، فما كان منه إلا أن فر هاربا إلى الدولة العثمانية فأكرم السلطان سليمان وفادته وأجزل له العطاء وأقر له مائة وعشرين درهما على سبيل الإقطاع وهى تعدل عشرين ألف درهم فى مدينة تماشوار ، وقلعة لبه حيث استقر هنالك ثم قضى نحبه فيها سنة ٩٧٤ هـ - ١٥٦٦ - ١٥٦٧ م . (ذيل الشقائق . ج ١ . ص ١٩١) وقد أسلفنا القول من ذى قبل أن أولياجلبى قد عرض معلومات مسهبة بشأن دراويش اليسوية فى بلاد الروم ، واستطاع أن يبين بجلاء أتم البقاع التى انتشرت فيها هذه الطريقة وذاع فيها صيتها .

أما من وجهة النظر التاريخية فإنه لا قبل بتتبع واستقصاء وتطور انتشار وذيوع الطريقة اليسوية فى آسيا الوسطى بصورة جلية واضحة . ولكن يمكننا أن نقدم بعض التفصيلات التى لا تعد سوى احتمالات أدنى إلى الصواب منها إلى الخطأ . ونستطيع أن نستخلص من الوثائق الموجودة أن الطريقة اليسوية قد انتشرت بعد ذلك فى خوارزم وما حولها وذلك بعد أن استقرت وتوطدت أركانها فى منطقة سيحون .

ومن ناحية أخرى فقد بدأت هذه الطريقة يشتد أزرها ويقوى عودها وينتشر نفوذها فيما وراء النهر ثم ما لبثت أن انتشرت كذلك من وادى سيحون وخوارزم شمالا حتى الشرق إلى أن وصلت منطقة القبجاق وما حولها ، وقد عرضنا لتاريخ هذه الطريقة وتطورها حتى بلغت مناطق خراسان وآذربيجان ولدراويشها الذين تفرقوا وانتشروا فى ربوع هذه البلاد ، ثم قدمنا بعض التفاصيل المسهبة فى هذا الصدد متخذين من المناقب والكرامات دليلا وبرهانا لنا على صحة ما سبق أن أسلفنا القول فيه (مبحث ١٦ : نتيجة) ونحن هاهنا نضيف إلى ما سبق فنقول : إن الطريقة اليسوية هى الطريقة التى نستطيع اعتبارها ذات تجلة واحترام وتقديس بين الترك ، وقد استمرت فى فرض سيطرتها وبسط نفوذها وامتلاك زمام الأمور فى كل الممالك التركية حتى ظهرت النقشبندية وبرزت ماثلة فى الوجود ، هذا وبعد ظهور النقشبندية على الساحة . ظلت شهرة أحمد يسوى العظيمة كما هى تطبق الآفاق ، ولم يصبها أدنى قدر من الضر والأذى . لقد حازت النقشبندية شهرة عظيمة بين الترك فى بلاد ما وراء النهر وتبوأت

هنالك منزلة لا تبارى ، ثم ما لبثت هذه الطريقة أن أحاطت بمدن خراسان وخوارزم واستوعبتها من كل جانب ، ومع هذا فإن هذه الطريقة لم تكن لتمثل عائقا يحول دون انتشار نفوذ شيوخ صوفية اليسوية فى كل حدب وصوب فى طول الممالك التركية وعرضها ، وعليه فكما كنا [1] نجد خلفاء اليسوية فى خراسان إبان القرن العاشر الميلادى ، فإننا نجد كذلك خلفاء لهم فى مناطق متفرقة من آسيا الوسطى فى نفس القرن حتى فى مدن : قابيل ودياربكر والحجاز واستانبول [2] ، ومع كل هذا فإن الطريقة النقشبندية قد حازت أهمية أكثر من اليسوية فى هذا القرن [3] .

ولكن نفوذ الشيخ يسوى وقوة تأثيره لم يتقلص قط فى منطقة سيحون وسهوب « قيرقيزقازاق » ، ولم تستطع طريقة صوفية أخرى أن تحتل المكانة التى تشغلها والمنزلة التى تتبوأها. إذ كان المريدون الذين تربوا على يديه وتعلموا منه أصول التصوف وقواعده يكنون لهذا الشيخ العظيم كل التقديس والتجلة لبضع قرون متعاقبة ، وهذا ما سبق أن بيناه آنفا (مبحث ٢٢ اليسوية هذا اليوم) . وما من مرشد يولى وليه كل هذا التقديس والتبجيل إلا وأكسبه هذا سجية خلقية أخرى تجعله أكثر سلطانا من وليه وأشد أثرا منه .

ونستطيع القول ونحن مطمئنون إن اليسوية هى واحدة من بين الفرق الصوفية

---

(١) عالى كنه الأخبار . الركن الثالث - الجزء الثالث . ص ١١ .

(٢) جواهر الأبرار من أمواج البحار (بحث مترجم عن سيرة حياة منصور آتا) .

(٣) يكفى أن نمعن النظر فى ترجمة الرشحات حتى يتسنى لنا أن نفهم وندرك تلك الحقيقة الجلية ، ولا سيما أننا نجد أنفسنا فى مسيس الحاجة إلى أن ندقق الفكر مليا كى نشرح مدى أهمية النقشبندية واتساع رقعة نفوذها من آسيا الوسطى وبصفة خاصة إبان القرنين التاسع والعاشر الميلاديين .

ولكن يتوجب علينا فى هذا الصدد أن نسوق بعض الأفكار العامة فنقول : إن سلالة « تيمور » قد أولت النقشبندية أهمية عظيمة فى القرن التاسع الميلادى (انظر ترجمة الرشحات ، وأعمال الجامى ، وكنه تراجم الأحوال) ، ولقد عاش كل الأمراء إبان حكم الشيبانيين فى القرن السادس عشر الميلادى فى كنف شيوخ النقشبندية وأصبحوا لهم من المريدين ، وقد حازت النقشبندية شهرة عظيمة لا تبارى فى كل ديار ما وراء النهر (انظر : الإيضاحات التى وردت فى حق حكام الشيبانيين فى كتاب « مذكرة أحباب ») .

المتباينة التى عاشت بين ظهرانى الترك قرونا متعاقبة ، وهى التى سيطرت على نفوس الترك وملكت عليهم زمام أمرهم [1] .

* * *

(١) وعلى سبيل المثال فإن ذكر « اره » يشكل إحدى الخصائص الرئيسية عند اليسوية . وقد رأينا بوضوح فى هذا الذكر كيف أنه أثر من الآثار الباقية التى تمثل مجموعة من الحركات والأفعال الخاصة بأقوام « القركيز باقسيلر » . وقد أورد « أحمد بن مولانا جلال الدين الكاشانى » فى أثره المسمى « رسالة بابوريا » معلومات فى هذا الخصوص جديرة بالدراسة والبحث وحرية بالنظر والاهتمام ، يقول أحمد بن مولانا « لقد اختار السادة النقشبندية لأنفسهم ما يسمى بالذكر الخفى ، ولكن هناك زمرة منهم تخيرت لنفسها الذكر الجهرى حسبما يقتضيه الحال عندهم ، ولكن رأوا الشيخ يسوى يأمر أتباعه بكل ما أوتى من قوة وعزم بأن يستمسكوا بالذكر الجهرى وخاصة فى منطقة التركستان فما كان من أهل هذه المنطقة الا أن يقبلوا هذا الذكر الخفى وتمسكوا من فورهم بذكر اره واتخذوه سبيلا لهم فى أورادهم ، ومن هنا جاء ذكر اره إلى الوجود . ولهذا أصبح كثير من الناس فى غبطة وسرور للشرف العظيم الذى حازوه من هذا الذكر (نقلا عن النسخة الوحيدة المخطوطة بمكتبة بغداد لى وهبى بك ، وفى واقع الأمر فإن محمود الكشغرى يحيطنا علما بأن هذا الذكر نال قدرا كبيرا من التعظيم والتقدير لدى كثير من شيوخ التصوف وبين الأتراك كذلك فى القرن الحادى عشر الميلادى (ديوان لغات الترك: ج ١ : ص ٢٩٤) . وكان من الطبيعى أن تتطور هذه الطريقة الصوفية التى أسسها رجل تركى بين الأتراك وأن تستحوذ على أحاسيسهم ونبضات أفئدتهم .

القسم الخامس : الأثر العلمى للشيخ أحمد يسوى

٢٩- ديوان الحكمة :

يقال إن المنظومات الصوفية للشيخ أحمد يسوى قد وردت بين دفتى كتابه المسمى « ديوان الحكمة » ، وما ذاك إلا أن كل هذه المنظومات قد وردت فيه على شكل حكم متفردة قائمة برأسها .

وإذا كان هذا الضرب من المنظومات الصوفية يسمى « بالالهى » عند أتراك الأناضول ، فإن ما يقال بين أتراك الشرق هو أن هذه الحكم على وجه العموم هى ما كتبه الشيخ أحمد يسوى وما ورد كذلك فى أعمال دراويش الصوفية الآخرين ، ولهذا السبب فإن هذا العنوان ، أعنى « ديوان الحكمة » لم يكن خاصا بمجموعة من الأشعار التى كتبها أحمد يسوى فحسب ، ولكن يمكن الزعم أن هذا الاسم قد أطلق على هذه الأشعار بعد ذلك بكثير ، وهذا احتمال قوى لا يدانيه شك .

ورغم أنه لا توجد بين أيدينا معلومات بينة جلية تخص هذه القرون السالفة ، فإننا نعلم علم اليقين أن هذا الجنس من المنظومات كان يسمى « بالحكمة » منذ القرن العاشر الميلادى ، وهذا رأى جازم قاطع الدلالة [١] .

ولديوان الحكمة أهمية عظيمة بين الآثار الدينية التى ظهرت فى الأدب التركى ، وتتأتى هذه الأهمية من عدة وجوه :

أولاً : لقد مات أحمد يسوى فى القرن الثانى عشر الميلادى ، ولكن أثره هذا يعد أقدم نموذج للأدب التركى الإسلامى بعد كتاب « قوتا دغو بيلكك » .

ولما كانت الآثار الأدبية التى ترجع إلى هذا العصر ذات نتاج علمى قليل الحجم ضئيل القيمة ، فقد كان من الطبيعى أن يحوز هذا الأثر الأدبى على قيمة أدبية رفيعة الشأن عظيمة القدر ، سواء أكان هذا من ناحية اللغة التى

---

(١) جواهر الأبرار من أمواج البحار (ص : ٥٣) .

كتب بها أم من ناحية النظرة إلى التاريخ الأدبى على وجه الخصوص [1] .

(١) تسبب هذا فى وقوع خلاف كبير بين المستشرقين منذ زمن بعيد حول شخصية أحمد يسوى وإلى أى زمن وضع فيه كتابه « ديوان الحكمة » وأول هؤلاء المستشرقين هو « ارمينوس فامبرى » الذى لم يقدم أية معلومات قط فى حق شخصية أحمد يسوى / وذلك عندما نشر هذا المستشرق مقتطفات من ديوان الحكمة فى كتاب له أسماه « منتخبات جغتائية » أما المستشرق الروسى « ميلورنسكى » فقد عدد لنا عدد النسخ المطبوعة من هذا الديوان فى روسيا ، ثم قام من ناحية أخرى ببعض الأبحاث القليلة الخاصة بالشيخ أحمد يسوى ، ويحيطنا علما بأنه توفى سنة ٥٦٢ هـ - ١١٦٦ - ١١٦٧م ويقول : إن بعض المستشرقين وقفوا على بعض أوجه القصور لهذا الأثر من النظرة العامة لتاريخ اللغة التركية . أما البروفسور « برو كلمان » فقد نشر فى الآونة الأخيرة ضمن كليات اكاديمية بروسيا دراسة مستقصية مهمة حول هذا الديوان ، وهو فى بحثه هذا يعتمد على « ميلورنسكى » كثيرا ، ويذكر أن ديوان الحكمة من الآثار الأدبية للقرن الثانى عشر الميلادى ، كما خص المستشرق « نمث » أستاذ اللغة التركية بجامعة « بودابست » هذا الديوان بدراسة مفصلة (طوران ١٩١٨ ج ١ ، ٢ ، ص ١١١ - ١١٨) أما المستشرق المجرى « ثيورى جوزيف » Thury Josephفقد وقف كثيرا على آداب الترك الشرقيين ودرسها وأمعن النظر فيها ، وهو فى أبحاثه تلك ينتقد بشدة كلا من ميلورنسكى وبروكلمان اللذين يعتبران الشيخ أحمد يسوى من رجالات القرن الثانى الهجرى .

وقد قمنا بترجمة مقال « ثيورى جوزيف » إلى التركية بعنوان « تذكار اللغة التركية حتى أواخر القرن الرابع عشر الميلادى » وتتضمن هذه المقالة دراسات ومطالعات تخص الشيخ أحمد يسوى (انظر : مللى تتبعلر عدد رقم ٤ ص ٨١ - ١٣٣) هذا ونستطيع أن نرفض ونفند تماما الأفكار التى اعتمد عليها البروفسور « نمث » فى هذا الصدد أما جوزيف فيقول عن أحمد يسوى « إن أحمد يسوى هو واحد من شيوخ النقشبندية ، ورغم أننا لا نحيط علما بتاريخ وفاته فإن الشيخ الصوفى « محمد نقشبند » مؤسس الطريقة قد وافته المنية ٧١٩ هـ - ١٣١٩م ، وكان قد زار قبر الشيخ أحمد يسوى حيث شيد الأمير « تيمور » فوق قبره بناء مهيبا عظيما فى سنة ١٣٩٧م ومن ثم يكون الشيخ أحمد يسوى قد وافته المنية بين أعوام ١٣١٩ - ١٣٩٧م ، ولهذا السبب يتوجب أن يكون ديوان الحكمة من الأعمال الأدبية التى تعود إلى القرن الرابع عشر الميلادى (مللى تتبعلر : ص ٩٧ - ٩٨) ثم يتطرق البروفسور « جوزيف » إلى ترجمة الرشحات فيبرزها على أنها مصدر مهم نستقى منه المعلومات فى هذا الصدد فيقول « إذا أمعنا النظر باهتمام فى التفصيلات المسهبة التى وردت فى كتاب الرشحات بحق الشيخ يسوى ، فإننا ندرك على الفور أن الشيخ يوسف همدانى لا يمكن أن يكون بحال من الأحوال الخليفة الثالث للشيخ يسوى أو رجل القرن الرابع عشر الميلادى وهذا رأى قاطع لا يدانيه شك وندرك من هذا أن الأكاديمى « ثيورى جوزيف » لم يمعن النظر مليا فى كتاب الرشحات ، كما أنه غفل عن كل المصادر التى تعرضت لسيرة الشيخ يسوى ، وإن أغرب شئ فيما صنعه هذا المستشرق أن « فامبرى » لم يطبع سوى ثلاثمائة وخمسين مصراعا فقط من ديوان الحكمة وهى التى وردت فى كتابه « اللغة الجغتائية » للشيخ سليمان . وبعد أن يقدم البروفسور « نمث » كل هذه الإيضاحات نستطيع أن ندرك إلى أى حد كيف أن المستشرق المجرى « جوزيف » لم يكن يحيط علما بكثير من المصادر والمراجع التى كان يتوجب عليه أن يرجع إليها فى مظانها .

ثانياً : إذا تناولنا كثيرا من عناصر الأدب الشعبى القديم ، فإننا نجد أن روح الإسلام متمثلة فى تلك العناصر ونعنى بها - الأشكال القومية القديمة والأوزان القديمة - ولسوف نجد كذلك أن ديوان الحكمة يعد أول أثر أدبى يعبر عن هذا المعنى خير تعبير ، ويتوجب علينا كذلك اعتبار هذا الأثر أقدم معْلم أدبى للأدب التركى الصوفى .

وهكذا فإن ديوان الحكمة من هذه الناحية قد جذب أنظار المستشرقين واسترعى انتباههم منذ زمن قديم ، ورغم أن أحدا حتى الوقت الراهن لم يستطع أن يمعن النظر فيه ويتفحص ما تضمنه عن جدارة واستحقاق ، فإنه توجد بعض الأبحاث المتفرقة بشأن هذا الديوان حيث نشرت بضعة أجزاء منه وترجمت إلى بعض اللغات الأوربية (١) .

إن ديوان الحكمة كتاب مقدس تناقلته الأيدى وتداولته عبر قرون متعاقبة وبصفة خاصة بين أتراك الشرق والشمال والأوزبك والقرقيز وأتراك الفولجا (٢) ، ومن ثم فإنه من الممكن أن نجد من ديوان الحكمة نسخا كثيرة مخطوطة لا تحصى عددا ، وتوجد عدا ذلك نسخ أخرى جاءت فى طبعات مختلفة .

إن أبحاثنا المستفيضة حول هذا الديوان كانت تدور حول هذه النسخ المخطوطة التى فى حوزتنا ، ومن أسف أن هذه النسخ لم تقدم أية نتيجة قط من ناحية تاريخ الأدب واللغة ، وهذا يعنى أنه من المتعذر العثور على أقدم نسخة خطية لهذا الأثر الأدبى النفيس (٣) .

وإذا ما أتينا إلى النسخ المطبوعة التى فى حوزتنا وبين أيدينا ، فإننا نعلم أن هذا الأثر قد طبع مرة واحدة فى استانبول ، وأربع مرات فى قازان وطبعة حجرية واحدة فى

---

(١) يعد المستشرق « ارمنيوس فاميرى » أول من قدم نماذج مترجمة من ديوان الحكمة ، وهى تقع فى حوالى ثمانى أو عشر مقطوعات (ليبيزج ١٨٦٧ ص ١١٥ ، ١٢٣) ومع ذلك فإنه لم يقدم بضعة أسطر عن بعض المعلومات التاريخية بخصوص مقدمة الديوان (ص ٣٦ - ٣٧)

(٢) لعل المؤلف يعنى بهم أولئك الأتراك الذين كانوا يستقرون حول نهر الفولجا (المترجم) .

(٣) لم نعثر قط على أية نسخة مخطوطة من ديوان الحكمة فى مكتبات الوقف باستانبول ، واستطعنا إمعان النظر فى نسختين مخطوطتين إحداهما وجدت بين ثنايا الكتب وهذه النسخة تم نسخها سنة ١٢٩٠ هـ - ١٨٧٣ - ١٨٨٧م ، وهى مؤلفة من ثلاثمائة وإحدى وثلاثين صحيفة ، ويوجد فى كل صحيفة فى المتوسط أحد عشر مصراعا وبيتا تضم تسعا وتسعين حكمة ، وتزخر هذه النسخة بالأخطاء ، كما أنها رديئة النسخ ولا يمكن اعتبارها أساسا علميا يعتد به أو نطمئن إليه اطمئنانا تاما كما هو الشأن فى =

طشقند ، ولكن هذه الطبعات المتباينة لا يجوز الاعتماد عليها أو التعويل على ما جاء فيها ، لأنها طبعت معتمدة فى المقام الأول على النسخ المخطوطة الجديدة ، وعليه فلا توجد بين أيدينا حتى يومنا هذا أية نسخة قديمة صحيحة يمكن الاعتماد عليها إذا أردنا أن نستقصى ما جاء فيها ونمعن النظر فيه [1] .

= سائر المخطوطات ، أما النسخة الثانية فهى موجودة بين ثنايا الكتب التى اشتراها « خالص افندى » من نظارة المعارف ، وقد نسخت هذه المخطوطة سنة ١٢٦٠ هـ - ١٨٤٤ - ١٨٤٥م ، وهى تتضمن كثيرا من المنظومات التى لا تخص أحمد يسوى ، كما يوجد بها « ترجيع نبد » مشهور مأخوذ من خرابات نوائى » .

وإذا كان المستشرق الروسى « ميلورنسكى » قد عثر هو الآخر على أربع نسخ مخطوطة فى متحف آسيا بمدينة بطرسبرج تحت رقم ٢٣٩ مكرر ، فإن هذه النسخ جمعاء تعود إلى العصور المتأخرة ولا نستطيع أن نعثر بين سائر هذه النسخ على نسخة قديمة قيمة لهذا الأثر يمكن الاعتداد بها أو التعويل عليها ، كما لا سبيل إلينا فى العثور على أثر لهذا العمل الأدبى بين ثنايا الكتب والآثار العلمية التركية الموجودة فى مكتبات « جوته » بفينا والمتحف البريطانى بلندن (مصادرنا فى هذا الصدد هى فهارس - فلوجل وبرتش وريو) . وهناك احتمال بوجود نسخ أخرى من ديوان الحكمة بين الآثار التى أخذت من هذه المكتبات منذ زمن ليس ببعيد . ورغم وجود نسخة مخطوطة من ديوان الحكمة محفوظة فى مكتبة الأكاديمية المجرية ، إلا أننا لا نملك معلومات كافية ضافية عن هذه النسخة . ومن المحقق الثابت الذى لا يتطرق إليه شك أننا نستطيع العثور على نسخ أخرى كثيرة فى كثير من المكتبات أو محفوظة لدى بعض الأيدى خاصة إذا علمنا أن ديوان الحكمة هذا كانت له سيرورة وشيوع بين طوائف الترك وبصفة خاصة بين أولئك الأتراك القاطنين فى وسط آسيا والشمال ، ومع كل هذا فإنه لا يتوجب علينا أن نتشكك فى أن هذه الكثرة الكاثرة من تلك النسخ لا يعود بالضرورة إلى العصور المتأخرة ، ولا ريب أن أقدم نسخة من هذا الديوان لا توجد إلا بين أيدى المستشرقين الروس ، ولكن لم يحالفهم التوفيق فى العثور عليها حتى يومنا هذا ، وإن هذا ليعد دليلا قويا يعضد الرأى الذى ذهبنا إليه آنفا وتشير المعلومات التى توفرت لدينا أن أقدم نسخة مخطوطة من هذا الديوان كانت توجد فى مكتبة « وفيق باشا » ، وهى تتكون من مائة وثمانى وأربعين ورقة وسمكها أربع بوصات منسوخة بخط بديع أنيق وعناوينها باللون الأحمر ، وقد كتبت هذه النسخة ١١٠٥ هـ - ١٦٩٣ - ١٦٩٤ م وهى ذات جلد قديم ورقمها فى الفهرس ١٠٣٩ . ومن أسف أننا لم نستطع العثور عليها . هذا ورغم ما يقال عن وجود نسخة مخطوطة من ديوان الحكمة كائنة بالمكتبة الخاصة بالمستشرق الفرنسى « بافيت دى جورتيل Pavet de Gourteille ، فإنه لم يقدم لنا معلومات قط بشأن قِدمَه أوجِدَته (ورد هذا ضمن ملاحظات كتاب « معراج نامه : ص ٣٣) . وهكذا فإنه يتبين لنا بعد كل هذا الإيضاح المسهب أننا نستطيع الوصول إلى نتيجة فحواها : أن ليس هناك ما يمنحنا السرور والحبور على الإطلاق فى هذا السبيل .

(١) طبع ديوان الحكمة لأول مرة فى قازان ١٢٩٥ هـ - ١٨٧٨ - ١٨٧٩ م ، وكان بعنوان « حكمت سلطان العارفين الشيخ أحمد يسوى » ، وهى تضم سبعا وستين حكمة ومناجاة واحدة ، وجاءت جميعها ضمن رسالة من مائة وخمس وعشرين صحيفة . أما النسخة الثانية فلا أعلم السنة التى =

وإذا أمعنا النظر وألقينا نظرة عجْلى على طبعة استانبول من ديوان الحكمة والموجودة بين أيدينا لأدركنا من فورنا أنها ليست إلا نسخة مقتبسة من مجموعة جذاذات مختلطة مشوشة تعود إلى أزمان متباينة ، وقد اضطلع بجمعها زمرة من رجالات العلم ويكفينا أن نبين فى هذا الصدد أن هذه النسخة تذكر مُخلص الشعراء الذين تخلصوا به كما نجد فى هذه الطبعة كذلك ذكرا للشاعر « شمس » ومخلصه شيخ مشرب ، وكذلك حكيم سليمان آتا ، أما فى طبعات قازان فإن له مخلصا آخر حيث تخلص باسم « قول غريب » (طبعة قازان الرابعة . ص ١٠٢، ١٢٦ : الحكيم) حيث أورد فيها مقطوعتين شعريتين لهذا الشاعر ، وإذا استثنينا المقطوعات الخمس الموجودة فى طبعة استانبول مع مثيلاتها الأخرى الموجودة فى طبعة قازان ألفينا كل الآثار الباقية قد ورد المخلص فيها باسم « قول خوجه أحمد » أو « خوجه أحمد يسوى » أو يسوى ، أو أحمد مسكين ،

= تعود إليها أو الصفة التى وردت بها لأنها لم تقع فى أيدينا . أما النسخة الثالثة فهى تلك التى طبعت فى مطبعة قازان سنة ١٣١١ هـ . وكانت بعنوان « ديوان حكمت سلطان العارفين شيخ أحمد يسوى بن محمد بن افتخار يسوى » ، وقد ورد فى صحيفته الأولى أنه صدر عن « غلام محمد بن مفتى رحيم الله قريش اسدى الهاشمى اللاہورى » وهو مشهور باسم خزينة الأصفياء ومقتبس من كتاب تذكره الأولياء وبه ترجمة يسيرة عن حياة مؤلفه وله مقدمة منثورة فى سبع عشرة صحيفة ، كما يتضمن مائة وأربعا وثلاثين حكمة ، ومناجاة واحدة وهذه المقدمة تبحث فى آداب السلوك ، ونستطيع القول : إنها مقتبسة من كتاب « جواهر الأبرار من أمواج البحار » مع بعض الفروق اليسيرة وإذا ألقينا نظرة على الطبعة الرابعة المنشورة فى قازان سنة ١٨٩٦ ، ألفيناها تتكون من مائتين وسبع وسبعين صحيفة ، وهى تشبه فى هذا الطبعة الثالثة إذ أنها مقتبسة مثلها من « خزينة الأصفياء » متضمنة ترجمة عن حياة مؤلفها مشفوعة بمقدمة عن آداب السلوك ، ولكنها تزيد على الطبعة الثالثة بأربع عشرة حكمة ، حيث تتضمن مائة وثمانى وأربعين حكمة ، أما الطبعة الحجرية التى نشرت فى طشقند سنة ١٣١٤ هـ فكانت تحمل اسم « فقر نامه » ولها مقدمة منثورة ، وحكمها قريبة الشبه من طبعة قازان الثالثة ، وتتضمن فى نهايتها مناجاة واحدة ، وتتكون هذه النسخة من مائة وأربع وخمسين صحيفة ، وتحتوى فى آخرها كذلك على بعض الحكم لدراويش اليسوية ، وهى من هذه الزاوية تزيد على مثيلاتها من النسخ الأخرى ، وإذا أتينا إلى الكتاب الذى نشره الشيخ « سليمان افندى الأوزبكى » بعنوان « ديوان بلاغت عنوانى سلطان العارفين الشيخ أحمد يسوى » وجدناه يتضمن فى المتوسط ستة وعشرين مصراعا ، وهذه النسخ تقع فى مائتين وست وسبعين صحيفة ، وإن طبعة استانبول لتزيد رونقا وجمالا على مثيلاتها من النسخ المطبوعة الأخرى لأنها تضم بين دفتيها - غير الشيخ يسوى - طائفة أخرى من الأشعار الصوفية لشعراء وسط آسيا ، ومع كل هذا فإن الاختلاط والتشويش قليل جدا فى هذه النسخة إذا ما قورنت بسائر النسخ الأخرى للديوان .

وهى كلها طائفة من المخالص قريبة الشبه من بعضها البعض ويستعملها الشعراء ، أما الاحتمال القوى الذى يعول عليه فى هذا المقام فهو أن هذه المخالص تشبه بعضها بعضها ويستعملها شاعر واحد ، ويفيد الأسلوب المتبع فى أيامنا هذه أن صاحب كل هذه المخالص هو الشيخ أحمد يسوى ، وإن كل هذه المنظومات ما هى إلا نتاج ومحصلة تخص أقدم نموذج للغة التركية فى القرن السادس الميلادى ، وهذا الأسلوب لا يعتمد على أساس قطعى ثابت مؤكد لأن هذه الأشعار لم تنتشر بين طبقات الشعب فقط حتى العصر الحاضر ، ولكنها خلفت أثرا بعيد المدى فى نفوس العلماء وملكت عليهم زمام أمرهم .

وإذا وجدنا هذا مسلكا غريبا شاذا ، فإننا سوف لا نتردد فى الزعم فيما وجدناه من رأى صائب ضد هذا الرأى السالف الذكر . إن ما تخلص به أحمد يسوى من ألقاب قد وجدت مكتوبة فى آثاره العلمية مثل : قول خوجه أحمد - أحمد مسكين ، وغيرها تجعلنا نملك بين أيدينا أدلة وبراهين أدبية تاريخية كافية بالقدر الذى يؤكد أنها جميعا لا تنسب إلى الشيخ أحمد يسوى ، ومن أسف أننا نجد فى إحدى هذه المنظومات المتباينة (الحكمة ٨٨ من الطبعة الرابعة) أنها تبحث فى الشاعر الصوفى الشهير « نسيمى » ، ومن الطبيعى أن الشاعر أحمد يسوى المتوفى ٥٦٢ هـ - ١١٦٦ - ١١٦٧ م لا يستطيع أن يبحث فى كرامات شاعر صوفى آخر جاء بعده بقرنين من الزمان مهما أوتى من نفاذ بصيرة وحدس وقوة كرامة [1] ، وشبيه بذلك ما ورد فى النسختين الأخريين اللتين فى

---

(١) هو من أعظم الشعراء فى الأدب العثمانى الذين حازوا قصب السبق وتبوأوا منزلة عظيمة بين شعرائهم وهو كما تقول أوثق الروايات : سيد عماد الدين الحروفى أحد تلاميذ فضل الحروفى ، قتل فى حلب سنة ٨٢٠هـ ١٤١٧ - ١٤١٨ م (كشف الظنون : ج ١ : ص ٤٠١ ، تذكرة لطيفى : ص ٣٣٢) وذاعت شهرة ديوانه وكراماته فى العراق وشرق الأناضول وأرجاء آذر بيجان . ثم امتدت شهرته فى القرن الخامس عشر الميلادى وبلغت أنحاء خراسان وما وراء النهر ، وقد خصص له الصدر الأعظم - الأمير كمال الدين حسين الذى عينه السلطان حسين بيقرا - مجلسا فى كتابه « مجالس العشاق (وهناك خطأ وارد فى إسناد هذا الكتاب إلى السلطان حسين بيقرا بدأ من كاتب جلبى واستمر حتى يومنا هذا ، ولكى ندرك ونعى حقيقة هذا الخطأ فعلينا أن ننظر : حبيب السير : ج ٣ - فصل ٣ - ص ٣٣٠) حيث وردت فيه معلومات فى هذا الصدد وكذلك « بابر نامه « حيث تحدث فيه عن السلطان حسين بيقرا ورجاله ، هذا وتوجد نسخ كثيرة لا حصر لها من كتاب مجالس العشاق « فى استانبول والمكتبات الأوربية ، ورقم إحداها فى مكتبة أياصوفيا ٤٢٣٨ . وقد ذكر المستشرق « ارمينوس فامبرى » أن أشعار نسيمى الصوفية صادفت هوى ورغبة فى نفوس الناس فى وسط آسيا حيث أقبلوا على قراءتها منذ زمن بعيد .

حوزتنا لديوان الحكمة ، حيث تحدث أحمد يسوى عن الصوفى المشهور « بابا ماجين » الذى فصلنا فيه القول آنفا وهو أحد مريدى الشيخ يسوى (طبعة قازان : الحكمة ٤٧ ، وطبعة استانبول - الحكمة ١٣١) كما يبحث كذلك فى حياة الصوفى حاكم سليمان آتا (الحكمة ٧٧) .

ومع هذا فإن حديث الشيخ أحمد يسوى عن مريديه بصفة خاصة لهو شئ من قبيل المستحيل ، واحتمال ضعيف لا يقويه سند أو يعضده دليل . وهناك أدلة وبراهين متباينة أخرى تعارض وتناقض ما ذهبنا إليه ، وهى أدلة متعددة مستحيلة ، ولكن هناك غير هذه الأدلة مجموعة من الملاحظات الأدبية واللغوية المهمة التى تعضد وتقوى الادعاء الذى ذهبنا إليه آنفا . وعندما ظهر ديوان الحكمة وجدنا بين ثنايا قصائده منظومات كتبت على أوزان عروضية وبحور مختلفة ، وجاء بعضها فى شكل قصائد متسقة ، وإذا أمعن المدققون والمتفحصون فى هذه القصائد قليلا لوجدوا فيها تحولا نحو التقدم والتطور فى اللغة الأدبية التى دبجت بها ، ومن ثم أصبح من المتعذر قبول هذه الأشعار على أنها ثمار ونتاج القرن السادس الميلادى [(١)] .

---

(١) فهو يقول على سبيل المثال فى مطلع المثنوى من الحكمة الحادية والعشرين :

الهى قادره برورد كاره .·. رحم قيل بند نكارى اى كرد كاره

والمعنى : يا إلهى وربى القادر - ارحم عبدك يا فعال لما يريد

وفى مطلع الحكمة الثالثة والعشرين يقول :

باشمكا توشوب نارة سودابى محمد .·. من آنى اوجك كوبيده شيداى محمد

والمعنى : إن عشق محمد أشعل النار فى رأسى

وإن غاية قولى هو أنى بمحمد موله مفتون ، وهذا النعت قد كتب بلغة صحيحة مستقيمة ، ثم يستهل مطلع الحكمة السادسة والعشرين بقوله : بزدين درود بسياريا مصطفى محمد .

والمعنى : نحن بوافر الدعاء نستغيث بالمصطفى محمد .

ويقول فى الحكمة الخمسين « إلهية » من جنس الملمع العربى على وزن : فاعلاتن - فاعلاتن - فاعلن : وهو من مجزوء الرمل . وفى الحكمة الثانية والخمسين ينظم مثنويا فى حق سيدنا محمد ﷺ يقول فى مطلعه :

محمد كئى بيلنك ذاتى عربدر .·. طريقتكى بولى كل ادبدر

والمعنى : اعلم أن محمدا شخص عربى - وسبيل طريقته هى الأدب برمته

وفى الحكمة الثانية والتسعين ينظم منظومة مستقيمة صحيحة على وزن مفاعيل - مفاعيل - مفاعيل - فعولن ، وفى الحكمة المائة منظومة مكتوبة على وزن مفاعيل مكرر أربع مرات ، وفى الحكمة الثانية بعد المائة يكتب مخمسا منتظما على نغم منسق . =

حقا ! إننا نستطيع أن نخرج بنتيجة بعد كل هذه الملاحظات المسهبة المفصلة فحواها : أن ما نملكه من معلومات فى أيامنا هذه - لعدم وجود نسخة قديمة لديوان الحكمة فى القرون السادس والسابع والثامن من الميلاد - تجعلنا غير قادرين على إصدار حكم قطعى جازم فى هذا الخصوص . وهل هذا الديوان الذى ننسبه اليوم إلى الشيخ أحمد يسوى يخص شاعرا آخر يحمل اسم أحد من دراويش اليسوية ؟ تطالعنا الأفكار والآراء السالفة الذكر أن جزءا مهما من الأشعار التى وردت بين ثنايا ديوان الحكمة - وبصفة خاصة تلك التى نظمت على وزن العروض - تجعلنا مضطرين إلى القول بأنها تنتسب إلى هذا الشاعر، أما من ناحية حديثه عن الشاعر « نسيمى » فيقول : إن نسيمى هذا لم يكن شاعرا انتسب إلى ما قبل القرن التاسع الميلادى ، ولا يمكن بحال من الأحوال أن ينسب إلى هذا العصر المتأخر ، ومن ثم فإنه علينا أن نقبل بأن الشاعر نسيمى قد عاش فى السنوات الأولى من القرنين التاسع والعاشر الميلاديين وذلك حتى يتسنى لنا إسناد الحِكم الأخيرة من ديوان الحكمة إلى الشيخ أحمد يسوى .

وفى الحق فإن ديوان الحكمة قد اضطلع بكتابته شاعر آخر سوى الشيخ أحمد يسوى ، ومن ثم وقع خلط بين اسم هذا الشاعر وبين اسم الشيخ يسوى بسبب التشابه بين الاسمين ، وعليه لا يمكن أن يكون هذا الرأى صحيحا ؟ وخاصة أنه ليست هنالك سمة مميزة نستطيع من خلالها القدرة على رفض هذا الاحتمال برمته ، وهذا ما نراه موافقا لرأينا الذى ذهبنا إليه .

لقد كتب أحمد يسوى حكمه فى أشكال مقتبسة من أدب الشعب ، وكان من

= وفى الحكمة السابعة بعد المائة والحادية عشرة بعد المائة نراه ينظم قصيدتين على وزن : فاعلاتن - فاعلاتن - فاعلن .

وفى الحكمة السابعه والعشرين بعد المائة يكتب غزلية أخرى .

وفى الحكمة الخامسة الثلاثين بعد المائة يكتب مناجاة يقول فى مطلعها :

أيا شاهى دوعالم باد شاهى ∴ ايرر سك بندكى بوشت وبناهى

والمعنى : أيها الملك يا سلطان العالمين - أنت لعبدك الملجأ والملاذ

ثم يورد فى خاتمة المناجاة أبياتا على وزن : مفاعيلن - مفاعيلن - فعولن وهى مناجاة طويلة منسقة منتظمة . ومع هذا فإن المنظومات التى كتبت فى القرن السادس الميلادى على هذه الأنماط والأشكال المتباينة لم تكن منظومات منسقة منتظمة بهذا القدر .

الطبيعى بعد ذلك أن ينتشر هذا الضرب من المنظومات بين دراويش الصوفية ، ونحن على دراية تامة بأن تلك المنظومات أخذت شكل الأعراف والتقاليد بين هؤلاء الصوفية ، وثمة احتمال لا يدانيه شك فى أن الحكم التى كتبها أحمد يسوى قد فقدت وانمحت على مر العصور ومن ثم ظهرت بعد ذلك ضمن أعمال شاعر آخر يحمل نفس اسمه ، ثم حازت شهرة وذيوع صيت بين الأنام ، وكان لزاما أن تنسب إلى الشيخ يسوى وهى ليست من نظمه وفى النسخ الموجودة الآن بين أيدينا نراه يصرح بذلك فى مواضع كثيرة من دفتره الثانى [(١)] .

إن الشاعر اليسوى هو الذى رتب ديوان الحكمة وصنفه معتبرا إياه هو الدفتر الأول من آثار الشيخ يسوى ، ولما كان هذا الديوان مركبا من نفس الشكل والأداء الشعرى - نعنى اسم ديوان الحكمة - فإنه يعد ديوان الحكمة هذا هو الدفتر الثانى . وسواء كان هذا الديوان هو ديوانه ، أم هو باسم الشاعر الذى اضطلع بترتيبه وتصنيفه ، فإننا فى نهاية المطاف نجد تشابها وتماثلا عميقا بين قصائد كلا الشاعرين من ناحية الشكل والروح الشاعرية ، ومن الجائز أن يكون هذا الأثر الذى اضطلع بكتابته شاعر جديد قد نسبه الصوفية بعد حين إلى الصوفى القديم أحمد يسوى وهو ليس من صنعه أو وضعه .

وإذا فرضنا إن الحكم التى بين أيدينا فى أيامنا هذه تنسب إلى الشيخ أحمد يسوى ، فإننا نستطيع أن نحكم بالدليل القاطع أنه لا فرق يذكر قط بين تلك الحكم الخاصة بالشيخ يسوى وتلك التى سبق ذكرها آنفا ، سواء أكان هذا الفرق من ناحية الشكل أم ناحية الروح الشاعرية .

وعلى حين نفصل القول عن هؤلاء المريدين الذين خلفوا أحمد يسوى واقتفوا أثره ، فإننا نجد من بينهم كذلك من دبج بقلمه حكما على نفس الضرب والمنوال مصطبغة بروح شاعرية خلاقة على الرغم من أن هؤلاء الشعراء قد ظهروا بعد ذلك ببضعة قرون من الزمان ، ومع هذا فلزام علينا ألا يساورنا شك فى أن هذه الأشعار تتصف بصفة مميزة خاصة بالشيخ يسوى ومن اقتفى أثره من المريدين ، وما ذاك إلا أنه قد جاءت

(١) بالنسبة لمسألة « الدفتر الثانى » فقد ورد ذكره مكررا فى مواضع متباينة من ديوان الحكمة (طبعة استانبول : ص ٢ : ١٧ ، ١٨ ، ٢٨ ، ٧٤ ، ١٧٤) .

حقبة من الزمان كتبت فيها أشعار بين ثنايا الأدب الصوفى وكانت على أنماط الوزن الشعبى وأشكاله ، وهى أشعار لم يصبها التغيير أو التبديل .

ولهذا السبب فإن نتاج الأدب الشعبى ظل قرونا متعاقبة لا ينفصم عن بعضه البعض ، ولم تكن هنالك أسباب تجعله يستمر على هذا النحو دون تغيير أو تبديل ، ومن ثم فقد جاء قسم من هذا الأدب على شكل النظائر [١] ، وجاء قسم آخر على أشكال وضروب شعرية مستقرة ثابتة منسوبة إلى زمرة من كبار شيوخ التصوف وأقطابه ، ولهذا فقد كان لزاما على من تبعهم من الصوفية أن يبحثوا فى نهاية المطاف عن تقديم إنتاجٍ أدبى متميز يتصف بصفة قدسية . ورغم كل هذه الملاحظات ، فسواء أكان ديوان الحكمة الذى فى حوزتنا منسوبا إلى الشيخ أحمد يسوى أم إلى درويش يسوى سواه من شيوخ القرنيين الخامس عشر والسادس عشر الميلاديين ممن كان سميًا له ، فإن هذا الديَوان هو فى نهاية الأمر ليس إلا نتاجا أدبيا مشوشا قلقا يعوزه فى كثير من مواضعه إحكام النسج والحبكة الفنية والصنعة الأدبية . وسواء قبلنا وآثرنا أيًا من هذه الاحتمالات والآراء المتباينة التى وضعناها فى حسباننا ، فإنه بإمعان النظر وتدقيق الفكر فى ديوان الحكمة الذى بين أيدينا نستطيع أن نبين بما لا يدع مجالا للشك ، أن هذه البواكير الأولى من الشعر لا تحيطنا علما بشخصية أحمد يسوى أو الأدب التركى الصوفى فى تلك الحقبة المبكرة من الزمان .

٣٠ - الخصائص اللغوية :-

لقد جاء الإسلام عن طريق إيران ،ثم انتشر فى آسيا الوسطى وربوع سيحون إلى أن بلغ أوج عظمته فعم بلاد كشغر وما يحيط بها ،ثم ما لبث أن امتد نفوذه فشمل كل الأقطار الكائنة جهة الشرق حتى أصبحت خريطة بلاد ما وراء النهر بأسرها إبان حكم السامانيين مسلمة من أقصاها إلى أدناها ، مما جعل أهل « سبيجاب » [٢] يعتنقون

(١) هى ضرب من ضروب الشعر يناظر فيه شاعر شاعرا آخر فيكتب قصيدة على نفس الوزن والقافية ، ويتجلى هذا فى فنون الغزل على وجه الخصوص : (المترجم) .

(٢) هى : اسبيجاب ، أو اسفيجاب : انظر : معجم البلدان للتزود بمعلومات أكثر تفصيلا بشأنها (ج ١ ص : ٢٣٠) ويقول محمود الكاشغرى عنها : إنها معروفة وملقبة بمدينة البياض : =

الإسلام فى أيام أول حاكم للسامانيين ، وهذا ما سبق أن فصلنا القول فيه آنفا (مبحث ٢ : الأتراك والإسلام) .

وإذا أردنا أن نفهم حق الفهم البيئة اللغوية التى ينتسب إليها ديوان الحكمة فإن هذا لا يتيسر لنا لسببين اثنين أولهما : عدم وجود نسخة ذات قيمة علمية بين أيدينا : ثانيهما : يتوجب علينا حينئذ أن نقدم معلومات مقتضبة بشأن المناطق الجغرافية للهجات التركية وبصفة خاصة فى القرنين الحادى عشر والثانى عشر الميلاديين ، كما يلزم كذلك أن نوضح المعانى الحقيقية للكلمات الأويغورية والجغتائية التى تتكرر حتى يومنا هذا بصفة دائبة مستمرة . أما من ناحية الخصائص والسمات اللغوية والأدبية : فإن ديوان الحكمة يعد بحق من بواكير الأدب الجغتائى. وليس من نافلة القول أن نبين فى هذا المقام إلى أى حد حاز ديوان الحكمة على هذا القدر والمنزلة السامية التى تبوأها . وإذا ألقينا نظرة على تاريخ اللغة التركية فى الوقت الراهن وجدنا أنه فرع من فروع العلم والمعرفة مهجور قد أصابه الإهمال والنسيان ، كما أنه لا يوجد كتاب لغوى جاد يقتفى أثر هذا العلم حتى يتسنى لنا مراجعة ومناقشة مثل هذه القضايا اللغوية .

ولما كانت اللغة خارجة عن دائرة اختصاصنا ، فإننا على اقتناع تام بأنه يتوجب علينا أن نمعن النظر كى ننقد ونفند مرة ثانية أفكار العلماء المتخصصين فى علم اللغويات ، وبصفة خاصة ما سوف نعرض له من آراء وأفكار لهؤلاء العلماء فى هذا الفرع من العلوم . ففى غضون الأعوام التى كتب فيها « فوتادغو بيلكك » بمدينة كاشغر ، كان محمود الكاشغرى قد قدم كتابه ديوان لغات الترك ، ويمدنا هذا الكتاب بمعلومات قدمها بشأن اللهجات والأوضاع الجغرافية للعشائر والبطون التركية فى هذا القرن ، ومن هذا نرى أن هذا التقسيم فى القرن الحادى عشر الميلادى كان من الغرب حتى جهة الشرق على النحو الآتى : فرع يبدأ من مقاطعات « باجناك » حتى أقرب نقطة لبلاد الروم وهم : القبجاق والأغوز واليماق والباشكورت والبسميل والقاى والياباكو والتتار والقرغير ، ثم امتدت هذه الفروع من الشمال حتى الجنوب على النحو الآتى :

= ويذكر أنها هى مدينة سيرام ، (ديوان لغات الترك : ج ٣ : صـ١٣٣) . ونستطيع أن نجد معلومات أخرى أكثر ايضاحا وتفصيلا عن هذه المدينة لدى كل الجغرافيين العرب .

جيجل - طهسى ، يا غما ، أو غراق ، جاروق ، جومول ، اويغور وجاء بعد هؤلاء : التانكوت والخطاى والماجين [١] . ويفيدنا محمود الكاشغرى الذى يحيطنا علما بكل هذه اللغات والفروع اللغوية ، بأن التركية كانت أفصح لغات العلم والمعرفة طرا ، لأنها لغة لم تختلط أو تمتزج بالعجم ، وهى كذلك لسان هؤلاء الذين لم ينزحوا إلى المدن أو يحطوا بها، ومع هذا فإن لغة الصغداق والجناق كانتا لغتين من لغة الدهماء والعوام ، ومن ثم فقد أصابهما عارض من الوهن والضعف وخاصة لغات أولئك الذين كانوا يعيشون سويا مع أهل المدينة [٢] .

---

(١) (ديوان لغات الترك : ج ١ . ص : ٢٧ - ٢٨) ويحدثنا « أبو دلف » ذلك الرحالة الذى طوف لِفترة طويلة بمدينة بخارى ، وقام برحلة منها حتى بلاد الصين أيام زمن الحاكم السامانى « نصر بن أحمد » ، وهو يبين لنا ما شاهده من القبائل التركية والطرق التى مر بها أثناء رحلته ثم يصفها على هذا النحو « فقد زار أول الأمر مدينة « جروق » وبعد شهر زار « طحظاع » ، وبعد عشرين يوما زار مناطق « بجالر » ثم زار بعدها « باجنكلر » وعاش بينهم اثنى عشر يوما ، ثم زار مناطق « جبجيللر » ، وبعد أربعين يوما من السياحة زار مناطق « بوكراج » ، وبعد شهر زار مناطق « تبت » ، وبعد أربعين يوما أخرى زار مناطق « قيماق » و « فيما قلر « حيث مكث بين أهلها شهرا كاملا ، ثم زار بعد ذلك « الأوغور » ، وبعد أن قضى بينهم شهرا زار « توكوز كوز » ودوقوزا وغوزلر ، حيث مكث بينهم عشرين يوما ، ثم زار بعد ذلك القبرغيز ، وبعد شهر وكامل زار خار لوخ وقارلقلر ، وقضى بينهم خمسة وعشرين يوما ، ثم زار « حظلجلر » ومن بعدها خطايلر هذا وقد كتب « أبو دلف » كتابات خاصة عن قبائل قيما قلرر القرغير ، وذكر أنه وجد لهم منظومات خاصة بهم يقرأونها وقت تعبدهم (تم نشر هذه الرحلة فى برلين سنة ١٨٤٥ م مقرونة بنصها العربى ومعها ترجمة باللغة اللاتينية ، كما توجد الرحلة برمتها كذلك فى المعجم تحت مادة « جين » ، أما الترجمة التركية فموجودة فى العدد ٥٩ من مجلة : يكى مجموعة شرف الدين : بلاد الترك القديمة) .

(٢) كانت سمرقند مركزا للصغديين وهى بمثابة ولاية تقع بين نهرى جيحون (اوقسوس) وسيحون (يا قسرت) أيام زمن الآهمنديسن ، هذا وقد أطلق الجغرافيون العرب اسم « صغد » على هذه المنطقة وبينوا أنها تقع ما بين سمرقند وبخارى ، وأدخلوا سمرقند كذلك ضمن حدود هذه المنطقة ، حتى أن أبا عبد الله المقدسى « يذكر اثنتى عشرة مدينة أخرى ، منها ست مدن فى الشمال ومثلها فى الجنوب (معجم البلدان : ج ١ : ص ٨٦) ومن صحيح القول أن الترك قد اضطلعوا بدور مهم فى هذه المنطقة بدءا من القرن السادس الميلادى ، وقد وسع الترك نفوذهم فى هذه المنطقة جهة الشرق والغرب ، وانتشروا فيها إبان هذا التاريخ أو بعده بفترة من الزمان ، ثم خضعت هذه المنطقة لحكم الصغديين بعد أن انهزم (الأفتال) ، ثم انطوت تحت تأثير الحضارة الإيرانية ، وعقدوا صلات قوية مع الأقوام الفارسية (طومسون : نقوش اورخون : هلسنجفورس : ١٨٩٦ . ص ٥٤) . وتتحدث نقوش اورخون عن الحملات التى تعرضت لها مناطق الصغد المجاورة لمنطقة (دمير قابى) =

وقد رأينا أن المعلومات التى قدمتها تلك المصادر السالفة الذكر تحتاج دون ريب إلى توضيح يتسم بالنقد والتفنيد ، وعلى حين تم ترجمة المعلومات الخاصة التى قدمها « جزاقون » Gezakuun فى مجلة « مجر الشرق » التى تخص أتراك كرديزين ، فإن الجغرافيين العرب الآخرين قد أضافوا بدورهم معلومات عن هؤلاء الترك وجمعوها فى شكل ملاحظات متحدة مع بعضها البعض ، وهى تجربة بسيطة تحسب لهم فى هذا السبيل (بدأت هذه المقالات بما كتبه كلتى سزم Kelti Sezm فى العدد الأول سنة١٩٠١ ، ثم نشرت بعد ذلك ست مقالات مسلسلة فى العدد الرابع لسنة ١٩٠٢) . ولكن المعلومات التى قدمت عن تاريخ الصين والإسلام لم يكتب لها أن تتحد وتأتلف فيما بينها ، وقد كانت هذه التجربة بدائية ثانوية ، ومع كل هذا فإن هذه المقالات لم

= وينقل Thomsen بهذه المناسبة عن كل من Memandre Pratecore و Guignesفيقول : إن هذه المنطقة أصبحت تابعة للترك كلية منذ زمن « موكان خان » (نفس المصدر : ص ١٥٤ رقم : ٣٨) وقد تمخضت البحوث التى أجريت بشأن اللغة الصغدية فى الآونة الأخيرة عن نتيجة فحواها : أن هذه اللغة ليست إلا لهجة خرجت من عباءة اللغة الإيرانية القديمة ، ويقول الكاشغرى : إن الصغد يعرفون كلا من التركية والصغدية على حد سواء ، ويضيف قائلا : إن أهل بلاسكون وطيراز وصيرام يتحدثون الصغدية والتركية (انظر الملاحظة الواردة فى القسم رقم ١٧ والتى تشير إلى وجود كلمات فارسية فى اللغة التركية) . وقد قدم المؤلف نفسه بعض الإيضاحات بشأن كلمة « صغداق » وناقش هذه المسألة وحل كثيرا من الغموض الذى يكتنفها ، وهو يرى أن الصغد الذين وفدوا إلى « بلا ساغون » هم فى واقع الأمر قد جاءوا من منطقة الصغد الواقعة بين بخارى وسمرقند ، وكانوا يتزيون بزى الترك واتخذوا منهم أعرافهم وتقاليدهم (ج ١ : ص ٣٩١) . ويفهم من هذا أن الصغد هاجروا من الصغد صوب الشمال الشرقى واستقر بهم المقام فى مناطق : طيراز بالاسكان ، صيرام ، وإذا كانوا قد امتزجوا بالأجناس التركية وذابوا فيها حيث أصابهم التريك ، فإن قسما من لغاتهم القديمة استطاع أن يختفى ويتوارى فى طى الزمان ، ومن المحتمل أن يكون هذا القسم المهاجر قد جاء مع قدوم الجيوش الإسلامية إلى بلاد ما وراء النهر – وقد عبر أتراك « توكيو » قبل ذلك من « دمير قابى » حتى صغديانه ، وما انفكوا يقاومون حتى بلغوا « اندوس » وأصبحت لهم علاقات حميمة مع الصغديين منذ زمن بعيد ، ولكننا لا نستطيع القول بشئ جازم قاطع فى هذا الخصوص . وإذا ما بحثنا عن قبائل « الجنجاق » فإننا نصرح بأنهم كانوا يعرفون التركية والصغدية معا ولكن لا توجد فى ديوان لغات الترك معلومات أكثر تفصيلا عن هؤلاء ، ولكنه يحيطنا علما فقط أنه فى الوقت الذى كانت فيه لهجة الجنجاق قد سيطرت على منطقة « كاشغر » وما يجاورها ، إلا ان الحاكم داخل هذه المدينة كان يتحدث التركية (ج ١ : ص : ٣١) وإن حرف الهاء فى الأصل لا وجود له عند الترك ، ورغم هذا فإننا نجد عند « الجنجاق » طائفة من الألفاظ غير التركية يوجد فيها هذا الحرف (ج ٣ : ص ٨٥) انظر ما فصلنا فيه القول بشأن اللغات العامية أو لغة الدهماء .

تكتب بهذا الهدف الذى كانت تتغياه ، ومن ثم فنحن قد نأينا كثيرا عن موضوعنا ، ووجدنا أنفسنا فى مسيس الحاجة إلى إمعان نظر وتدقيق فكر ، ولهذا فنحن فى هذا المقام لا نستطيع أن نوضح بجلاء وبشكل موسع مسهب العلاقات التى تربط بين مختلف تلك الشعوب والبطون والمناطق الجغرافية المحيطة بها ، كما يتوجب علينا ألا نغفل عن ذكر المتغيرات التى أصابت تلك المناطق والأرجاء عبر القرون المتأخرة .

وإذا كانت هناك لغات أخرى منتشرة بين بعض قبائل الترك الرحل ، فإن محمود الكاشغرى يرى أن هؤلاء جميعا كانوا على علم بالتركية ملمين بها ، وهذا ما وضحناه بصورة جلية فى الملاحظة التى أوردناها فى الحاشية [١] .

---

(١) من المتعذر تقديم معلومات مسهبة هاهنا بشأن مختلف البطون والعشائر التركية نقلا عن المصادر العربية والصينية ، ولكن لنعرض بإيجاز المعلومات التى قدمها محمود الكاشغرى عن هؤلاء الأقوام مع مقارنة هذه المعلومات بما ورد فى المصادر العربية والصينية ، وقد صنف الكاشغرى قبائل : قاى ويا بوقى وباصيل وقاتار تحت اسم القبائل الرحل المهاجرة ، وقد استقر هؤلاء فى الطرف الشرقى من المنطقة التركية أى بين قبائل جوموللر وكوروق وكاروق ، ثم ظهرت كذلك بطون تركية أخرى فى هذه القبائل الأربع ومنها : يماق - باشقيرتلر - قيركيزلر ، ويفهم من هذا أن هناك قسما من هذه العشائر لم يكن تركيا ، ولكنه تترك من ناحية اللغة نتيجة لاختلاطه وامتزاجه بالترك ، وهناك قسم آخر كان تركيا ولكنه كان يملك لهجة خاصة به ، ولم تفقد هذه القبائل هذه اللهجة على الإطلاق .

وينقل يا قوت عن البيرونى : أن قبائل قايلرو قونلر كانت موجودة فى هذه المنطقة ، وهذا رأى قريب الشبه بما قاله محمود الكاشغرى الذى يبين لنا أن القركيز والقيما قلر ودوقوز أوغوزلر كانوا جميعا يقطنون المناطق الشرقية (ج ١ : ص ٣١) أما كون هذه القبائل المهاجرة قد غيرت وبدلت المواضع التى تقطن فيها فى هذه الآونة ، فإن الكاشغرى قد بين بوضوح أن القرغيز كانوا من بين تلك القبائل التى استقرت فى المنطقة الشرقية ، ومع هذا لم يول الكاشغرى أهمية لهؤلاء الذين كانوا يجاورون القبائل التركية الأخرى ، ونستطيع أن ندرك هذا بجلاء حيث إننا لا نجد فى ديوان لغات الترك أى سجل أو تدوين مثبت بشأن الصفة المميزة للغةالتركية التى كان يتحدث بها هؤلاء الأقوام . ويقول البروفسور « ماركورات Marqurat معتمدا فى ذلك على جامع التواريخ لعوفى : إن قبيلة قايلر مغولية فى أصل نسبها ، ثم أصابها التتريك بعد ذلك ، ورغم أن هذا الاحتمال مؤيد بالحجة والدليل فإنه يضيف أن رشيد الدين قددون فى كتابه ما يخص قبائل الاوغوز والقيالر (مقالة خاصة بثبت المراجع كتبها دكتور « جيس » Gies بحث فيها قوميات قبائل « قو مالر ») . ومع هذا فإن رشيد الدين يعد قبائل « قيالر » بين السلالات الأغوزية - وهذا يعنى أن ما قاله الكاشغرى بشأن سلالة « كيغ قايغ » أنها قبيلة تنفصل انفصالا تاما عن قبيلة « قايلر » . وقد بين ديوان لغات الترك هذه المسألة بجلاء أتم حيث قال : إن القايلر هم فى أصل نسبهم ليسوا أتراكا ، ولكنهم مالبثوا أن اندمجوا فى العنصر التركى واصطبغوا بالصبغة التركية الخالصة ، ويؤيد « عوفى » هذا الرأى الذى أشار إلى ذلك ويقول الكاشغرى : إن =

ونحن فى هذا الصدد مضطرون إلى القول بأن هذه ليست لغات منفصلة متميزة ، ولكنها استطاعت أن تنطوى داخل إطار اللغة التركية ، وأصبحت لهجات ذات فروق متميزة ، هذا . وهناك لغة أخرى غير هذه اللغات ألا وهى التركية الخاصة بالخاقانات والتى يعرفونها بصفة عامة بالتركية الشرقية ، ولذا فإنه يلزم توضيح وتفسير هذا الضرب من اللغات .

= التتار أقوام تركية خالصة ، أما من يقولون عنهم إنهم تتار صينيون منذ القرن التاسع الميلادى فيرجعون أصلهم إلى المغول .

(W . Thomsen : المصدر السابق : نقلا عن Schatt , J . klaprath ص ١٤٠) وقد أورد ديوان لغات الترك أن لهؤلاء الأقوام لغات منفصلة قائمة برأسها ، ولكننا نعتقد اعتقادا جازما أن التتار من أصل مغولى وهم مثل غيرهم من الأقوام الأخرى لم يكونوا فى أصل نسبهم أتراكا من قريب أو بعيد مثل القيالر - بابا قولر - باصميللر ، ولكنهم تتركوا بعد ذلك . ومع كل هذا فإن معلوماتنا التاريخية بشأن هؤلاء الأقوام لا تؤيد هذا .

ونعتقد أن قبائل « يابا قولر » الذين ورد وذكرهم فى ديوان لغات الترك هم بطبيعة الحال منتسبون إلى الكوك تورك ، ثم أصبحوا بعد ذلك من قبائل الأويغور . وإذا كانت قبائل « يربايركو » ينحدرون من أصل صينى كما تقول بذلك نقوش « باباى كو وكو لتكين » فإن W.Thomsen يدرجهم فى كتابه تحت اسم القبائل التركية المهاجرة (المصدر السابق : ص ١٠٩) . وإذا كانوا كذلك فإننا نرى أنهم عاشوا مع القبائل الأويغورية الأخرى فى منطقة « شب قاغان » وجبال « يوتو كيون » ، وذلك إبان القرن الثالث الميلادى . وفى عام ١٧١٦ م قام حاكم الكوك تورك « مجو » بحملة لتأديب هؤلاء القوم ، ولكنه انهزم بالقرب من نهر « طوله » وأثناء عودته كان يهم بعبور إحدى الغابات فأمسكت به طائفة من « بايه قولار » إذ كان غير محتاط للأمر ولم يأخذ حذره ، وما لبثوا أن قطعوا رقبته .

وخلاصة القول أن كل الآراء المسهبة المقتبسة من المصادر الصينية تبين لنا أن هؤلاء القوم منتسبون إلى الأويغور ويعيشون معهم فى نفس المناطق (W. Thomsem) - المصدر السابق ص ٨٨ - ٨٩ - ٩١ - ٩٥) .

أما التفاصيل الواردة فى ديوان لغات الترك فتقول : إن هؤلاء لم يقبلوا الدين الإسلامى وعاشوا سويا مع الأويغور ، ويحكى ديوان لغات الترك : أن غازى ارسلان قد جرد جيشا من مسلمى الترك الباصميل قوامه أربعون ألف رجل ، وأوقع الهزيمة بالقائد « يوكه » وجيشه الذى يبلغ سبعمائة ألف رجل ، ويقال إنه استمد عونه ومدده من النبى محمد ﷺ (ج ٣ - ص ١٧٣) .

وقد ورد فى ديوان لغات الترك منظومة طويلة بشأن هذه الواقعة . هذا ورغم أن قبائل الترك من الياقولر المهاجرة غير المسلمة قد عقدت صلات قوية مع الأويغوريين - فإننا نعتبر أن الجيش الذى جرده للقتال مبالغ فى عدده ، ولكن من المحقق الثابت أنه كان يملك تحت يده عددا من الأشخاص ممن يضطلعون بالمهام الصعبة ويفهم من هذا أنهم كانوا أصحاب لهجة خاصة بهم تختلف كثيرا عن التركية الكشغرية . ويبين محمود الكشغرى وهو يتحدث عن مياه « يامار » أنه يوجد نهر كبير فى صحراء =

وعندما نأتى لدراسة قبائل وعشائر الترك الأخرى التى جعل منها « محمود الكشغرى » موضوعا للبحث ، فإنه يتبين لنا أن هناك لغة تركية خالصة للقرغيز « القبجاق والأغوز والطهس ، والياغمه والجيجيل الأوكراف » ، ثم اتحدت هذه جميعا مع لهجة الجاروق (1) .

= « باب قو » (ج ٣ ، ص ٢١) ويصب هذا النهر من جبال كشغر ثم يتدفق ماؤه فى « اوزجند » بمنطقة فرغانة (ج ٣ : ص ٢٧) ثم يقول : إنه يوجد بمدينة « اوزجند » قبيلة تركية تسمى « ازكيش » (ج ١ : ص ٨٩) أما قبائل « جوموللر فإن الكشغرى لم يقدم أية معلومات قط بشأن هذه القبائل ، ولكن ورد ذكرها فى المصادر الصينية باسم قبائل جومى ، تاهومى ، وقد استقرت تلك القبائل على سواحل نهر « ماناس » غرب منطقة « اورمجى » إبان حكم أمرة « جاتك طاهسنك » (المصدر السابق : ص ٣١ : Gharannes) .

أما قبائل « باصمللر فإنها كما يقول طومسون Thomsen قبيلة تركية كما يقول الصينيون . وتقول المصادر الصينية : إنهم قد ارتبطوا بوشائج وثيقة العرى بأقوام الترك ، وكان زعماء تلك القبائل ينتسبون إلى عائلة (آ هـ - جانا) A . ehena ، مثلهم فى ذلك مثل قبائل الكوك تورك ، وقد عاشوا أول الأمر فى منطقة « طاباركيتا » شرق منطقة « جوكو جاق » على شاطئ نهر « هوبوج » ثم نزحوا إلى منطقة « بش باليغى » واحتلوها فى القرن الثامن الميلادى . وفى أثناء هذا القرن كانت قبائل « باصمللر » أحيانا تعقد العزم على أن تتحد مع بعض قبائل الكوك تورك والأيغور ، وتوطد أواصر الصداقة معهم ، كما كانت تواجه هجماتهم الشريرة فى أحايين أخرى ، ثم ما يلبثون أن يتحدوا مع « دوقوز اويغور » و« قارلوقلر » فيكونون بذلك ائتلافا متحدا متماسكا من إحدى عشرة قبيلة ، ثم يمتزجون مع الحركات والتيارات السياسية التى ظهرت فى تلك الآونة (المصدر السابق W. Thomsen ص ٧٦ - ١٧٨ ، Ghavannes المصدر السابق : ص ٢٩ - ٨٦ - ٩٤) .

وما بيناه آنفا يبين عميق وشائج الصلة التى كانت تربط بين قبائل باصميللر مع قارلوقلر وقبائل «توكيولر» وتذكر هذه المصادر كذلك مدى قوة علاقاتهم السياسية القائمة آنذاك بينهم وبين قبائل الأويغور .

ويروى محمود الكشغرى : أن قبائل «باصميللر» قد استمروا فى حياة التنقل والترحال فى منطقة قريبة من القبائل المسلمة وغير المسلمة كالأويغور والياباقوللر ، وجوموللر ، كما أنهم شنوا غارات حربية على قبائل يباقوللر . وإذا أتينا إلى مسألة كون هذه القبائل ذات لغات ولهجات مشتقة من التركية الكشغرية ، فسواء كان أصلهم ينحدر من المغول ثم بعد ذلك تتركوا مع قبائل « قيالر » التترية ، أم أن أصلهم ينحدر من سلالات تركية خالصة مثل جومول - وباباقو ، فإن الباصميللر قد اندمجوا فى القرن الحادى عشر الميلادى مع أتراك الشرق جميعا واستمسكوا بأعرافهم وتقاليدهم ، ويفهم من هذا أنهم أصبحوا يملكون زمام بعض اللهجات المتميزة الخاصة بهم فضلا عن اللهجة التركية الكشغرية ، أما ما قاله محمود الكشغرى آنفا فإنه من المتعذر استطاعة تأويله إلى روايات متباينة طبقا لدرجة وشكل معلوماتنا الراهنة التى بين أيدينا .

(١) لم نر ضرورة ملحة للدخول فى تفصيلات أكثر بشأن القرغيز والقبجاق والأغوز ، لأننا قد أوردنا معلومات تاريخية ولغوية فيما وجدناه ضروريا بالنسبة لموضوع بحثنا عن الأغوز والقبجاق . =

أما لهجة يماق وباشقير فإنها قريبة الشبه من لهجة الباشكير ، كما أن لغة « باجناك » التى امتدت صوب الغرب وانتشرت بين قبائل « بلغار وصوار » فكانت لغة تركية ذات نظام متسق واحد ، ولكن أصابها تغير طفيف [1] .

= كما أننا نستطيع العثور على معلومات مسهبة كافية عن القرغيز لدى الجغرافيين العرب ، كما يوجد تلخيص لما ورد فى المصادر الصينية معتمـدين فيه على الملاحظات الدقيقة لعلماء الغرب كما ورد فى كتاب W. Thomsen ، وكذلك visdelou ، وshatt ، وRadloff ، وKlaproth وغيرهم (المصدر السابق : ص ١٤٠) .

إن هؤلاء الاقوام الترك الذين انتشروا فى منطقة تمتد من سواحل مدينة « يكى يسى » فى الجنوب متجهة صوب جبال « طانك نو » كانوا يعيشون فى استقلال تام عن الكوك تورك . وإذا كانوا بعد منتصف القرن الثامن بقليل من الزمان قد أصيبوا بهزيمة نكراء على يد الأويغور ، فإنهم بعد حين قد قويت شوكتهم وأطاحوا بإمبراطورية الأويغور سنة ٨٤٠ هـ (المصدر السابق) : ويقول الاصطخرى : إن القرغيز ودقوز اوغوزلر وقيما قلر كانوا جميعا يحيطون بأراضى الأوغوز والقارلوق والبحر المحيط ، ويقول الكرديزى : إن قبائل « دوقوز اوغوز » كانوا موجودين فى المناطق الجنوبية ، أما القيماق فكانوا فى المناطق الغربية . أما ياقوت الحموى فبين أن القرغيز كانوا موجودين بدورهم مع قبائل قيما قلر شرق قبائل دوقوز اوغوزلر . (انظر : معجم البلدان وما نشره المستشرق Gaeje بعنوان : Bibiliotheca Geograph or un Arabicorun ويذكر محمد عوفى : أن القرغيز كانوا يقطنون المناطق الشمالية ، وأن القيماقلر يوجدون فى المناطق الغربية (المصدر السابق : ص ٣٩ Marquart) .

وإذا كان الكشغرى لم يقدم معلومات قط بشأن قبائل « اوكرا قلر » ، إلا أنهم من المحتمل أن يكونوا كالصغد الذين ينحدر نسلهم من قبائل « الأركولر » ، وتوجد تفصيلات كافية بشأنهم فيما سيأتى ، ويوجد فى النص المكتوب بالسريانية ٥٦٩ م بحث فيه ذكر لبعض القبائل التركية المختلفة من بينها : البلغارلر - سوارلر - آوارلر - اوغرارلر (المصدر السابق ص ٢٥٠ Gharanne) ونؤكد نحن كذلك أن قبائل « اوكرا قلر » من بين هذه القبائل ، ويذكر « سيف الدين اوكراق » على أنه رئيس لقبائل التركمان والخلاجلر ، وهو واحد من أعظم رجالات الأمير جلال الدين خوارزمشاه ، ويفهم من هذا أن هذا الرجل منسوب إلى هذه القبيلة (الجوينى : جهانكشا . ج ٢ : ص : ٣٠٨) وتقول المناقب : إن الجاروقلر كانوا يقطنون فى مدينة « بارجوق » التى حبس فيها « أفراسياب ابيجينى » (ديوان لغات الترك : ج ١ - ص ٣١٨) . ولا نجد فى هذا الكتاب معلومات قط تشير إلى لهجاتهم التى كانوا يتحدثون بها لأن لهذه الأقوام عظيم الأهمية فى عالم الترك ، ولكن يفهم من هذا أن لهجاتهم قد اندمجت بالضرورة مع أتراك الشرق ونعنى بهم : قارلوقلر - جيكيللر - طوهسى - ياغمالر ، وسنفصل القول عن أتراك : جيكيل وطوهسى وياغمه عند حديثنا عن أتراك القارلوق . فانظر هذا فى موضعه .

(١) توجد معلومات بشأن « اليماقلر » نوردها فيما بعد . أما بخصوص قبائل « باشكيرد وبلغار - وسوار وباجنك ، فقد قدم الكشغرى معلومات عنها ، ولن يقدم عالم العلم والمعرفة معلومات بشأنهم أكثر مما فعل هو ، ومن ثم فلن نبادر نحن بتقديم إيضاحات أكثر . وقد ورد فى ديوان لغات الترك : أن هناك قبائل تركية سوى « الباشانك » توجد مساكنهم بالقرب من الروم ، كما تحدث =

أما الأوغوزية فهى أخف لهجة بين تلك اللهجات جميعا ، على حين نجد « اليغما » أصحها وأصوبها وكانت سائدة بين قبائل « طهسى والأويغور » وقبائل « ايلا وايريتش ويامار وايتيل » التى كانت تعيش على شواطئ المياه ، كما كانت أفصح لغة بين ملوك خاقانية ومن فى معيتهم (١) .

إن ما قدمه محمود الكشغرى هو شئ موجز مهم ، ولكن فيه من الإيضاحات - رغم أهميتها - ما يكتنفه الغموض والإبهام ، إذ قدم لنا أفكارا وآراء مختصرة بينة عن عدد اللهجات التركية ، والعلاقة فيما بينها ، وكذلك أوجه التماثل والتشابه التى تجمع وتوحد بينها فى غضون القرن الحادى عشر الميلادى . ويفهم مما سبق آنفا : أن التركية فى هذا القرن قد انشعبت إلى شعبتين اثنتين رئيستين فى الشرق والغرب :

أولهما : التركية الخاقانية أو التركية الشرقية كما أطلق عليها المؤلف بصورة عامة ، وهى اللغة التى يتكلم بها أهل كاشغر ، وتشمل كذلك اللهجات الأدبية فى سائر المناطق المحيطة بها وهى لهجات : جيجيل - ياغما - آركو - طهسى - اويغور ، حيث يبين المؤلف أوجه التشابه والتقارب الكبير بين هذه اللهجات جميعا .

ثانيهما : لهجة الأوغوز : وهى التى تشكل القسم الثانى الكبير والذى يعرف باللهجة الغربية ويربط بينها وبين لهجات قبجاق - يماق - بجنك - وبلغار أوجه تشابه وتماثل عظيمين . هذا وتوجد طائفة من الفروق اللغوية من حيث البناء اللغوى والصوتى بين هاتين المجموعتين اللغويتين ، وأعنى بهما : التركية الخاقانية والتركية الأوغوزية ، وقد اتضحت هذه الفروق بشكل قاطع بيِّن إبان القرن الحادى عشر الميلادى ، وهذا ما ندركه جيدا من كتاب « ديوان لغات الترك » (٢) .

= كذلك عن قبائل الأوغوز وعن طوائف أخرى من « الباجانك . (ج ١ : ص ٤٠٤) هذا وتوجد إيضاحات مسهبة كافية بشأن لهجة « الباشنك » سوف نوردها فيما بعد .

(١) ديوان لغات الترك : ج ١ : ص ٢٩ - ٣١ .

(٢) وردت تفصيلات فى هذا الصدد فى مواضع كثيرة من كتاب « ديوان لغات الترك » ، ومن اللائق المناسب أن نصدر حكما فى هذه المسألة ، فعلى سبيل المثال أننا عندما نبحث فى الفرق بين اللهجات فإننا نجد أن هناك كلمات مستعملة بين أتراك الشرق تبدأ بحرف الياء (ى) ye وتنطق ألفا أو ميما من قبل =

وفى القرن الحادى عشر الميلادى تبوأت هاتان اللهجتان منزلة رفيعة وأهمية قصوى

= الأوغوز والقبجاق ، وكذلك هناك كلمات تبدأ بحر الميم عند أتراك الشرق حيث تنطق هذه الميم باء عند الأغوز والقبجاق وسوارلر ، وكذلك فإنهم يقلبون الدال تاء ، أما الفاء عند أتراك الشرق فينطقها هؤلاء حرفا صوتيا بين الفاء والباء أى على هذا النحو (ق) بثلاث نقط . أما الأوغوز التركمان فإنهم يحلون الواو محل الفاء فى نطقهم (ج ١ : ص : ٣١ - ٣٣ . ج ٢ : ص ١٥٤ ، ٢٥٣) . وهذا الاختلاف والتباين موجود كذلك فى أسماء الزمان والمكان والمصادر الميمية ولكن بصورة لا تتغير ولا تتبدل ، وعلى سبيل المثال : فإن الأتراك الخاقانيين ، وجيكيللر ، وياغمال - وطهسيلر واركولر ، والأويغورلر والباركو ، ينطقون (ير Yer) على هذا النحو Yir ، وكذلك الأوغوزلر والقبجاقلر ، وباجنكلر والبلغارلر ، ومثل هذا فإن القبائل التركية الشرقية ينطقون هذه العبارة bu duracak yer degil ، على هذا النحو اذ يقولون Bu Turgu yer irmas ، أما قبائل الغرب فينطقونها هكذا Buturas yir tigil (ج ١ : ص ٣٤ - ٣٥ ، ج ٢ : ص ٥٦ - ٥٨) . وهذا الاختلاف موجود كذلك فى أسماء الآلة : فالأتراك الخاقانيون يطلقون على الآلة التى تقطع الأشجار yigaf bifgu nang ، وأصل هذه العباره A gaf bifevek seg ، أما الأغوز فينطقونها هكذا yigaf bicasi namg (ج ٢ . ص ٥٨) وغير هذا كثير لا يحصى إذ أن الأوغوز القبجاق يسقطون حرف الغين من وسطه ، وعلى سبيل المثال فإن سائر الترك يقولون Tamgak ، أما هؤلاء فينطقونها damak بإسقاط العين ، ثم يستخدمونها بعد ذلك على هذا النحو Tamak ، مثلها فى ذلك كلمة Bargan إذ ينطقونها هكذا Baran ويسقطون العين (ج ١ : ص ٣٥) .

وقد يبحث الكشغرى كذلك فى بعض اللهجات التركية الأخرى ، فأحيانا يعرض لبعض الخصائص والصفات الصوتية لهذه اللهجات ، وأحيانا يخص بالذكر المميزات والخصائص القومية لهذه اللهجات، ثم يدون بعض هذه الكلمات التى تخص لهجات : القبجاق ، والأركو ، وجيكيللر ، وعندما نمعن النظر فى كتاب « ديوان لغات الترك » من ألفه حتى يائه ، فإننا ندرك بوضوح تام أن موضوع البحث فى هذا الكتاب يخص التركية الكشغرية ، ونعنى بها التركية الشرقية ، وكذلك اللغة الأوغوزية ونعنى بها التركية الغربية . أما ما يخص الأوغوز من هذه اللهجات فإنها تعد بالعشرات ويتحدث بها كثير من الترك . ومن ثم فإن الكشغرى يغفل عن ذكر كلمات كثيرة ويحل محلها كلمات فارسية ، ويرجع هذا إلى اختلاط الأوغوز بالعجم (ج ١ : ص ٧٣) .

وقد عاش الترك مختلطين بالعجم فى هذه الحقبة من الزمان ، مما جعل بعض الوثائق التاريخية تؤيد هذا وتبين لنا الحكم والأمثال التى ترجع إلى هذه الحقبة ومنها : طاتسر نورك بولمز ، باشسز بورك بولمز

والمعنى : لا يوجد ترك دون نكهة أو حلوى - ولا قلنسوة دون رأس والمقصود من كلمة « طات » (طعم ، لذة نكهة) ها هنا هم العجم . ومع هذا فإن الكشغرى يذكر أن أتراك ياغمه وطهسى يقولون كلمة (طات) هذه ، ويطلقونها على الكافرين من الأويغور ، لأنهم يعتبرونهم أجانب غرباء عنهم (ج ٢ . ص : ٢٢٥) أما كلمة بورك Bork فهى قلنسوة حمراء مشهورة رأيناها عند أتراك الأناضول حتى القرن العاشر الميلادى ، ونعلم كذلك أن الأوغوز أطلقوا على العجم لقب sukak على سبيل الكناية . (ج. ٢ ص٢٢٩).

وبصفة خاصة اللهجة الشرقية ، ونعنى بها لغة كاشغر ، وهى التى ذكرها محمود الكشغرى تحت اسم الأويغورية ، وقد أصبح لهؤلاء الترك لغات تركية خالصة ، وأصبحوا يستخدمون الكتابة الأويغورية ، ويبين الكشغرى بوضوح أنهم لم يدخلوا فى دائرة الإسلام ، واستقر بهم المقام فى المنطقة الشرقية ، كما صارت لغات الترك الشرقيين الآخرين قريبة الشبه بلغة كشغر من حيث البناء والأصوات اللغوية ، وحيث إن هؤلاء لم يندرجوا فى محيط البيئة الإسلامية ولم يستظلوا بظل الإسلام ، فإننا لم نجد لديهم تأثيرا عربيا أو فارسيا يسترعى الانتباه (١) .

وقد كانت الكتابة الأويغورية هى الخط الذى استخدمه كل من الأتراك والأوغوز والخاقانيين .

ولما كان الأوغوز فى تلك الآونة فى منزلة أقل شأنا من الأتراك الخاقان وبصفة خاصة فى المستوى الحضارى المتمدن ، فقد كانت التركية الخاقانية هى التركية الأدبية هنالك ، كما كانت هذه التركية هى اللهجة التى يُتلفظ بها فى كشغر وما يحيط بها .

---

(١) وكنا نجد كلمات فارسية فى اللغة التركية قبل الإسلام كما نجد كلمات فارسية جديدة فى نسخة من مناقب الأغوز المكتوبة بالحروف الأويغورية (Radlof : قوتادغو بيلك) مثل دوست كما أننا نجد مثل هذه الألفاظ فى الآثار التركية التى ظهرت فى شرق التركستان إبان العصور المتأخرة (مذكرات أكاديمية بوروسه الصادرة عام ١٩١٥) .

وكانت توجد كلمات تنسب إلى اللهجة الصغدية الإيرانية (انظر فى هذا الصدد : ملاحظات Andreas) ونستدل من المعلومات التى أدلى بها محمود الكشغرى على أن أهالى « بلاساغون ، طيراز ، صيرام كانوا جميعا يتحدثون كلا من الصغدية والتركية (ج ١ : ص . ٣١) . ولكن الصغد من أهالى هذه المنطقة كانت لديهم رغبة ملحة فى الاصطباغ بالصبغة التركية ، وما ذاك إلا أنهم كانوا أشد وهنا وأضعف شأنا ، وكان عددهم لا يمثل أكثر من واحد فى المائة ، ومن ثم كان لزاما على الترك أن يقعوا تحت تأثير الصغد ، ويفهم من هذا سبب وجود الألفاظ الفارسية فى الآثار التركية القديمة (انظر : ملاحظة رقم ١١ من هذا القسم) . وليس من الضرورة بمكان هاهنا أن نجلى هذا التأثير القوى ونبينه فيما بعد الإسلام . وفى الحق فإن محمود الكشغرى بهذه الصورة قد صرح بذكر الكلمات التركية الخالصة ودونها فى صدر كتابه ، وهذا اعتراف ضمنى من الكشغرى باضطراب اللغة التركية فى هذه الحقبة من الزمان . ويستدل كذلك من الكشغرى بوضوح وجلاء مدى أوجه التشابه والتماثل الكبيرين بين لهجة الأتراك الخاقانيين ولهجة الأويغور من غير المسلمين . ويضيف بارتولد فى هذا الصدد قائلا : إن حكام الترك الذين استمر حكمهم فى كشغر كان من بينهم أول الزعماء السلاجقة الذين كانوا يتمتعون بالعلم الواسع والحضارة المستنيرة ، وهذا قول صائب عن قوة هذا التأثير والنفوذ (بارتولد : التركستان تحت الغزو المغولى) .

وعندما يتحدث محمود الكشغرى عن الخط الأويغورى فإنه يقول « إن كتابات سلاطين خاقان ومؤلفاتهم كانت بالخط الأويغورى منذ زمن قديم حتى العصر الحاضر- نعنى حتى أواخر القرن الحادى عشر الميلادى - ومن ثم فقد شاعت هذه الكتابة فى ممالك الترك بأسرها ، وكانت كل الكتابات من مدينة كشغر حتى أعالى بلاد الصين تدبج جميعها بالخط الأويغورى » فهذه العبارة الموجزة تشرح لنا أن هناك أشياء كثيرة كانت تكتب باللغة التركية منذ أمد موغل فى القدم ، كما تبين كذلك أن هذه البلدان قد استخدمت الكتابة الأويغورية (١) .

ويصرح الكشغرى قائلا : إن المؤلفات التى دبجت بهذا الخط قد ظهرت حسب قواعد وأصول إملائية (٢) .

---

(١) (ديوان لغات الترك : ج ١ . ص ١٠) . وعندما يتحدث محمود الكشغرى فى كتابه عن الأويغور فإنه يقول « إذا كانت اللغة التركية الخالصة هى لغة هؤلاء القوم ، فإنه هناك لغات أخرى كانوا يتحدثون بها فيما بينهم ، وقد بينا هذا فى صدر الكتاب حيث توجد كتابات مركبة من أربعة وعشرين حرفا ، كما كتبت الرسائل كذلك بهذه الحروف ، كما يوجد خط آخر للكتابة الأويغورية والصينية كانت تكتب به الصحف والدواوين ، ولا يستطيع قراءة هذا الخط سوى هؤلاء الكفرة الأويغوريين » (ج ١ - ص ٣٠) وهكذا فإن الكشغرى يورد معلومات يكتنفها الغموض فى هذا السياق ، إذ أن لغات هؤلاء الأويغور هى التركية الخالصة ، فماذا عسى أن تكون اللغة الأخرى التى يمكن أن يتحدث بها هؤلاء الأويغور فيما بينهم ؟ وحتى إذا اعتبرنا أن الكتابة البوذية هى الخط المشترك مع الكتابة الصينية فضلا عن الخط الأويغورى ، فإن مسألة اللغة المختلفة تحتاج على كل حال إلى حل ومزيد من الإيضاح . وهكذا فنحن نرى تأثيرا جليا للإسلام من جهات شتى فى هذه اللغة التركية الشرقية إبان القرن الحادى عشر الميلادى فعلى سبيل المثال : فإن كلمة بالاقاج yalafac أو يالاوج yalavac كانتا تعنيان فى السابق معنى « رسول » أى أنها تعبر عن معنى كل من السفير والرسول ، وبتأثير الإسلام أصبح المعنى المقابل لهذه الكلمة هو رسول « بيغمبر » ، ثم ظهرت بعد ذلك كلمة « يالافار » yalafar لتقابل كلمة « سفير » (ج ٢ : ص ٢٣١) .

وقد كان سلاطين السلاجقة فى هذا العصر يطلقون على المؤلفات التى تحرر باللغة التركية وتكتب بالخط التركى كلمة آلمغا أو آلينمغا (ج ١ - ص ١٢٧) . ونحن نعلم كذلك أنهم كانوا يصنعون أقلاما خاصة لكتابة الخط التركى يتخذونها من أعلى شجرة معينة (ج ١ . ص : ٣٨) .

أما هذه « الآليمغالر » عند الأوغوز فلم تكن شيئا سوى هبات وعطايا الأويغوريين : انظر : تاريخ الأدب التركى للإطلاع على مزيد من المعلومات بشأن الخط الأويغورى والتعرف على المصادر الأساسية فى هذا الصدد .

(٢) ديوان لغات الترك : ج ١ - ص ٧ - ٩ .

ويرى المستشرق « جريجروف Grigorief ويؤيده فى ذلك « جرينارد » Grenard من المستشرقين الفرنسيين ، أن لغة كشغر ونعنى بها التركية الخاقانية هى تركية قارلوق [1] .

---

(١) يبين محمود الكشغرى قبائل « قارلوقلر » على أنهم من التركمان (ج ١ . ص ١٣٩ ، ج ٣ . ص ٢٥٩) .

هذا على الرغم من أننا نعلم أن التركمان هم الأوغوز (ديوان لغات الترك : ج ٣ . ص ٣٤ - مجمع البلدان : ج ١ ، ص : ٤١ ، وتجمع كثير من المصادر على ما ذهبنا إليه) .

ولما كان كل الجغرافيين العرب يرون أن القارلوق ليسوا إلا شعبة تميزت وانفصلت عن الأوغوز ، فأنى لمحمود الكشغرى أن يؤول هذه العبارة ويفسرها ؟ ونحن نرى أن سبب هذا التضارب فى الرأى شديد الوضوح والجلاء ، وذلك لأن كلمة « تركمان » اطلقت على الأوغوز على وجه خاص بعد الإسلام - أما عن اشتقاق هذا المعنى فلم يستطع أحد حل هذا اللغز حتى الوقت الراهن - ومن المحتمل جداً أنه لأجل أن يستخدم الكشغرى هذا التعبير المبهم الغامض بمعنى « الترك المسلمون » ، فقد توجب عليه أن يلقب « القارلوق » بهذا اللقب ، حيث إنهم دخلوا فى دين الإسلام مع الأوغوز . وفى الحق ففى كتاب الكشغرى معلومات لها وثيق الصلة بهؤلاء « القارلوق » وما يتصل باختلاف ألسنتهم، ومن ثم فإنه يبين لنا بصورة جلية أنهم لا يمكن أن يعدوا من الأغوز يعنى من الأتراك الغربيين ، وهناك مصادر علمية أخرى تقوى هذا الرأى وتعضده ، وكما أن هناك رأيا آخر يجذب النظر فى هذا الصدد وهو أن الكشغرى عندما تصدى فى صدر كتابه للحديث عن انتشار الترك وامتداد رقعة نفوذهم واختلاف لهجاتهم ، فإنه لم يتعرض لذكر اسم « قارلوق » قط ، أما الجغرافيون العرب الآخرون فقد خصوا هذه الأقوام بالذكر وأشاروا إلى استقرارهم فى هذه البقعة، ومن هؤلاء : جيجيل - ياغما - طهسيلر . ثم يبين الكشغرى أن قبائل « جيجيللر » كانوا ذوى أهمية ونفوذ بين هؤلاء الأقوام جميعا (وندرك من عبارة الكشغرى الواضحة الصريحة إلى أى مدى كان انتشار قبائل « جيجيللر » فى المناطق التى وجدوا بها :

١ - فالرحل والمهاجرون منهم قد استقر بهم المقام فى « قاياص » بجانب منطقة « بارسكان » ، ثم يبين الكشغرى ثلاث مدن تحمل نفس أسماء طهس وجيجيل . (ج ٣ - ص ١٢٩) .

٢ - أما الطائفة الثانية فكانت توجد فى بلدة « آركو » الواقعة على مقربة من مدينة « طراز » وقلعة جيجيل حيث يوجد أقوام « جيجيللر » فى هذه المنطقة . وفى واقع الأمر فإن كل الجغرافيين العرب يتحدثون عن هذه المدينة .

٣ - يوجد موضع آخر بجوار كشغر يحمل هذا الاسم .

ولما كانت مملكة الأوغوز متاخمة لقبائل « جيجيللر » ، فإنهم كانوا دائما يحاربونهم ، وظلت آثار العداوة والبغضاء القديمة موجودة فيما بينهم حتى القرن الحادى عشر الميلادى ، وكان الأوغوز فى مظهرهم وهيئتهم يشبهون قبائل « جيجيللر » ، وبالرغم من وجود هيئة وزى مختلف لهؤلاء - فإن هذا اللقب قد أطلق على كل الأتراك ، ومن قبيل الخطأ القول بأن كل قبائل الترك المتباينة امتدت =

وتفيد دراسات هؤلاء أن الأويغورهم المؤسسون لمملكة كشغر ، وهذا يعنى أنهم

= وانتشرت من نهر جيجون حتى أعالى الصين ، وكانوا يعتبرون قبائل « جيجيل » من بنى جلدتهم (ديوان لغات الترك : ج ١ . ص ٣٢٩ - ٣٣٠) أما قبائل « جيجيل » أنفسهم فكانت لهم هيئة ولباس مخصوص بهم ، ونعلم كذلك أن قلانسهم كانت تتميز بفروق خاصة بهم تميرهم عن غيرهم من الأتراك الآخرين (ج ٣ : ص : ١٣٢) . ولا ريب أن ما أورده محمود الكشغرى من إيضاحات مهمة بشأن لهجة « جيجيل » هو قريب الشبه كثيرا بما ورد فى نقوش أورخون - إذ ندرك من أول وهلة مدى أوجه التشابه والتماثل القوية بين التركية الشرقية وكل من لهجات : ياغما - طهسى - أركو - أويغور ، وما قاله الكشغرى عن التركية الخاقانية ليس إلا شكلا من أشكال اللهجات المتحدث بها فى كشغر ، ونصادفها فى نقوش اورخون على شكل « ايزكيل » Izgil ، ويعد المستشرق W. Thomsen اسم هؤلاء القوم مجهولا ، أما رشيد الدين فقوله أدنى إلى الصواب إذ يبين أن ثمة علاقة واضحة بين اسم هؤلاء القوم واسم نهر يسمى « ايجكيل » أو « ايجكول » وهو أحد عشرة أنهر موجودة فى مملكة الأويغور القديمة ، وعلى كل حال فليس هناك شئ آخر سوى اسم « جيكيل » (نقوش أورخون : ص ١٦٠ . رقم : ٥٢) .

وهكذا فإن كل هذه الشروح والتفاصيل الجغرافية واللغوية هى دليل كاف يبين لنا أن قبائل « جيكيل » هذه هى طائفة أهم وأكبر من قبائل « قارلق » . وسيتضح فيما بعد أن تركية كشغر أصبحت فيما بعد تركية (قارلوق) حيث أصبح لهؤلاء علاقة قومية متميزة مع الكوك تورك ، ومن ثم فإنهم قد أحكموا قبضتهم فيما بعد على الهضاب الواقعة بجوار نهرى جور وطالامس ، وتؤكد مختلف الأدلة والبراهين أن اتساع نفوذهم فى هذه الهضاب أجبر الأوغوز إلى أن يعودوا القهقرى صوب الشمال الغربى ، وإذا عدنا وقارنا بين مختلف الشروح والتفاصيل التى وردت بشأن هؤلاء « الجنكيللر » فإننا لا نستطيع أن نرفض بصفة قاطعة كيف كانت طائفة « جيكيللر » من أهم قبائل « قارلوقلر » ، ورغم هذا فإن كلا من Grnard و Girgoriff يريان أن مملكة كشغر هى التى أسست قبائل « قارلوق » ، ولزام علينا أن ننقل ها هنا العبارات الصريحة لكل من عوفى وكرديرى Gerdizi من أجل تعضيد الرأى الذى يقول : كيف أن التركية الكشغرية كانت غير ذات أثر على تركية قارلوق « ديكرا زتر كان حرلخ (قارلوق) اند ومسكن ايشان كوه يونس بوده است وآن كوة كوه زرست (آلتون طاغ) وايشان بند كان تغزغز (اويغور) بوده نده ويروى عاص شدند ويزمين تركستان بيون آمدند وبعض دربلاد اسلام آمدند وايشان نه فرقند : سه جكلى وسه هسكى يكى ندا ويكى كوالين وتحسين » .

والمعنى : الآخرون من أتراك الخرلخ (قارلوق) وكان مسكنهم جبل يونس ، وهذا الجبل هو جبل الذهب ، وكانوا عبيدا أرقاء لتغز الغز (الاويغور) ، ثم تمردوا عليه وخرجوا من أرض التركستان ، وجاء بعضهم إلى بلاد الإسلام ، وهم على تسع فرق ، ثلاثة (جكلى) وثلاث (هسكى) ، وواحدة (الندا) ، وواحدة (كوالين) وواحدة (الأولى) .

(من كتاب Tarquart : ص ٣٩) . وهذه العبارة تبين لنا كيف كانت قبائل « جيجيللر » تشكل جزءا مهما من القارلوق كما توضح أن قبائل « طهسيلر » كانوا بدورهم من القارلوق . =

من « القارلوق » وليسوا من قبائل دوقوز اوغوزلر ، كما أن هؤلاء القارلوق « كانوا يعيشون بين قبائل « الكوك تورك » شمال منطقة « تيان شان » ، وعندما تقوضت أركان دولة « الكوك تورك » فى القرن الثامن الميلادى رفض هؤلاء القارلوق الخضوع لحكم الأويغور ، ومن ثم عبروا من شرق بحيرة « اصييغ » فى معية بعض قبائل الكوك تورك الآخرين ، وما لبثوا أن احتلوا مناطق طشقند وفرغانه .

هذا وكان نسل زعماء قبائلهم يمتد إلى سلالة « جينه » jine يعنى القورت kurt ، مثلهم فى ذلك مثل الكوك تورك [1] .

= وإذا أمعنا النظر فى النقول التى اقتبسناها فيما يأتى من الملاحظات القيمة من W. Thomsen ، وGhavannes ، وvisdelou ، فإنها ولا ريب تتفق مع المعلومات التى قدمناها بشأن القارلوق ، وتعضد بشكل قاطع الادعاء الذى ذهبنا إليه آنفا ، ويماثل هذا الرأى ما ذهب إليه كَرديزى Gerdizi عندما قال : إن قبائل « جيجيللر » كانوا يوجدون على الطريق الممتد من « تمسكت » حتى « قومبركت » ، ويذكرنا الكشغرى فى هذا السياق ببحيرة « بارسكان » التى كانوا يقطنون حولها (ديوان لغات الترك : ج ٣ : ص : ٩٩) هذا ويقال إنهم استقروا برمتهم حول منطقة « اصصيق كوك » ، وبين هذه المنطقة و« طانككوت » مسافة خمسة فراسخ ، وبينها وبين بحيرة « بارسكان » طريق يمتد مسيرة ثلاثة أيام ، ويقول إننا لا نصادف شيئا على هذا الطريق سوى خيام قبائل « جيجيل » المضروبة فوقه . المقالة السادسة G. kuun) رقم ٤ keletisezenle) .

وهذه الشروح والايضاحات تتفق تماما مع المعلومات التى قدمها فى هذا الصدد : محمود الكشغرى وسائر الجغرافيين المسلمين ، وهى أدلة وبراهين كافية لتأكيد زعمنا الذى أشرنا إليه آنفا .

(١) (جرنارد Gernard : التركستان فى التبت : ص ٤٨) . أما الصينيون الملقبون باسم « قو - لو - لو » فقد كانت لهم فى واقع الأمر علاقة وطيدة مع القارلوق ، وهذا ما ندركه جيدا من كلام المستشرقين الصينين ، وكان هؤلاء يعيشون فى منطقة « باثنك Pethnig » يعنى شمال غرب منطقة « باش باليق » ، وكذلك فى غرب منطقة « آلتون طاغلر » ، وكانوا طوائف ثلاث انقسمت فيما بينها إلى ثلاث عشائر . وفى عام ٦٥٠م أو بعدها بقليل خضع هؤلاء لحكم الزعماء الصينين - ويقول الصينيون - أنهم تسموا باسم تويو - تويو Tou - tou ، أو تودو Tudu .

وكان القارلوق الموجودون فى هذه المناطق يعينون من قبل الكوك تورك فى الشرق والغرب ، وكان هذا التعيين يتم تبعا لحالة الكوك تورك من القوة والضعف وما تقتضيه الحال بالنسبة لحالات التمرد والعصيان لهؤلاء القارلوق ، ومن ثم بدأ هؤلاء يتجهون صوب الجنوب تدريجيا ، وتسمى رؤساؤهم باسم جى - هـ che - hou . وكان هؤلاء القارلوق يتصفون بالجرأة والشجاعة يحبون الحرب والعراك والمنازلة ، ولكنهم ما لبثوا أن أصبحوا تابعين للأويغور بعد عام ٧٤٢م ، وشدوا رحالهم صوب جبال « اوطوركن oturken » (W.Thomsen : المصدر السابق . ص ٧١ نقلا عن visdelau ملاحظة رقم ٣ ولمزيد من التفاصيل انظر : Chavannes المصدر السابق . ص : ٨٥ ، ٨٦) . =

وما قدمه المسعودى من معلومات فى هذا الصدد يتمم هذا الرأى الآخر الذى ذهب إليه « الاصطخرى » حيث يذكر أن هؤلاء القارلوق تلقبوا بالترك وامتد نفوذهم وانتشر صوب الشرق ، ثم عبروا « فرغانة » سالكين طريقا مسيرته شهر حتى يتسنى لهم بلوغ مملكة « دوقوز اوغوزلر » (١) .

وهكذا فقد ورد فى ديوان لغات الترك : أن الأتراك الخاقانيين قد أصبحوا من « القارلوقلر» ، وصار هؤلاء بدورهم طائفة أخرى منفصلة عن الأويغور ، وهناك إيضاحات تبين لنا أنه يتوجب علينا اعتبار هؤلاء قبيلة تركية تنتسب إلى الهيئة الاجتماعية لقبائل الكوك تورك ، ويقول كتاب « قوتادغو بيلكك » إن لغة هؤلاء لها علاقة وطيدة بنقوش اورخون التى تعود بدورها إلى « الكوك تورك » (٢) .

= وهذا اللقب كثيرا ما نصادفه فى المصادر الصينية على هذا الشكل « سه كين se - kin » ، وما خلعه محمود الكشغرى من لقب على وجهاء قارلوق وأعيانهم لم يكن شيئا آخر سوى كلمة « صاكون Sagun ، التى تنطق بصورة أخرى متغايرة (ج ١ . ص٣٣٧) . وإذا كان بارتولد W. Bartald يقول إن هذه الكلمة لا وجود لها فى اللهجات التركية حيث أمعن النظر كثيرا فى تاريخ المدينة الشهيرة « بلاسكون » (انظر : دائرة المعارف الإسلامية مادة : بلاسكون) حيث ذكرت أن محمود الكشغرى أورد خطأ أن كلمة « آتا ساكون » Atasagun بمعنى الحاكم .

(١) جرنارد Gernard : المصدر السابق : ص ٩٤ . وأورد بارتولد Bartold هذه المعلومة بعينها معتمدا فى ذلك على ابن حوقل (انظر « دائرة المعارف الإسـلامية : مادة Ghuzz) وقد ذكر « ماركورات Marquart فى مقالة بعنوان « حول قومية قومانلر » أنه بعد أن تقوضت أركان دولة أتراك الغرب استطاع القارلوق أن يمسكوا بزمام الأمور فى المناطق الممتدة حول نهرى جو Cu ، وطالاس Talas ، ويعنى هذا أن الأوغوز قد اضطروا إلى التقهقر والتراجع صوب المنطقة الغربية الشمالية ، ثم يضيف قائلا : إنهم بعد هذا التراجع استطاعوا أن يوقعوا الهزيمة بقبائل « بجنكلر » Pecenekler الذين كانوا يقطنون الأراضى الواقعة حول نهر « سير دريا » وبحيرة آرال (انظر : د . Gi ese : مقالة بثبت المراجع الصادرة فى مجلة كلية الآداب عدد : ٣ : ص ٢٩١) .

(٢) يرفض E. Ghavannes فى كتابه القيم الخاص بأتراك الغرب الأفكار التى وردت فى مقالة Grenad بعنوان « مناقب صادق بوغراخان فى صحيفة Journal Asiatqu يناير - فبراير سنة ١٩٠٠ . ويرى هذا المستشرق فى مقالته أنه من المحتمل جدا أن يكون القارلوقلر يشكلون أصل وسلالة « يورغا خانلر » الموجودين فى « بلاسكون » باعتبارهم خلفا لأتراك الغرب ، ثم يضيف قائلا « إذا كان غير صحيح اعتبار هؤلاء البوغراخانيين من أصل الأويغور ، فإنه حرى بنا ألا ننسى أن قارلوق قد اندمجوا مرات كثيرة فى حياة الألفة والاتحاد مع الأويغور ، وتشكلت هذه الهيئة الاجتماعية ، من إحدى عشرة قبيلة ، عشر منها من دقوزا وغوزلر وباصميللر ، وواحدة من قبائل « قارلوق » ، ولهذا السبب فإنه لا يتوجب أن تأخذنا =

وقد بحث هذه المسألة فى بادئ الأمر W. Thomsen ثم أعقبه بعد ذلك رادلوف Radloff حيث أكد هذه العلاقة الواضحة الجلية المقبولة التى لا يتطرق إليها شك ، ومن الممكن أن نضع فى الحسبان أن الايضاحات التاريخية التى أسلفناها تعضد وتتمم ما أوردناه بشأن اللغة [1] .

= الحيرة والدهشة بسبب كتابة قوتا دغو بيلك باللغة الأويغورية ، لأنه حتى لو كان القارلوق ينتسبون من ناحية العرق والنسب إلى الكوك تورك، فإنهم كانوا ذوى علاقة وثيقة بالأويغور من الناحية السياسية » (ص ٨٦) . ولهذا فإننا نقر ونعترف أنه لا يعول ولا يعتمد على الأدلة والبراهين التى جاءت فى اعتراض Ghavanne وادعاء Grenard بشأن الصفات المميزة للغة قوتادغو بيلكك . وثمة إيضاحات أسلفناها من ذى قبل تخص تصنيف وتوزيع مختلف اللهجات التركية إبان القرنين الحادى عشر والثانى عشر الميلاديين ، وكذلك أوجه التشابه والتقارب بين هذه اللهجات ، وهذا ولا ريب يؤيد ويعضد الزعم الذى ذهب إليه Grenard بأن القارلوق وقبائل الأركو الذين يعدون جزءا منهم ليسوا جميعا إلا أتراكا ولدوا فى مدينة « بلاسكون » واستقر بهم المقام فيها ، وإن الأثر الذى كتب فى كشغر المأهولة بسكان القارلوق لا يمكن بأى حال من الأحوال أن يكون له صفة لغوية أخرى تميزه . وإن ما قاله محمود الكشغرى عن التركية الخاقانية بأنها هى بعينها تركية كشغر نستطيع أن ندرك منه أن ما قاله ليس إلا ملاحظة سطحية غير متعمقة ولا يعول عليها ، وتكون هذه اللغة هى لغة « قوتادغوبيلك » . وقد وردت تفصيلات كافية فى الآونة الأخيرة حول العلاقة الوثيقة بين تركية قارلوق ونقوش اورخون ، ومع هذا فإن التركية الخاقانية أصبحت قريبة الشبه من التركية الأويغورية ، ولزام علينا ألا ننسى أن كلتا اللغتين سوف يتسنى لهما الولوج فى دائرة التركية الشرقية والانضواء تحت نفوذها .

(١) نشر البروفسور W. Thomsen مقالا حول نظام الحروف الصامتة فى الأويغورية ، وكذلك قدم البروفسور رادلوف Radloff طائفة من الآراء النقدية العلمية بشأن الشكل الأمثل لقراءة حروف قوتادغوبيلك ، وقد دون فى آرائه تلك أهمية أوجه التشابه والتقارب بين لغة كل من نقوش اورخون وقوتادغوبيلك ، وقد تمخضت هذه الملاحظات الدقيقة عن نتيجة فحواها : أنه قد يثبت بصورة قاطعة لا تقبل الشك أن هناك صلة واضحة قوية بين شكل الحروف الصوتية فى كل من قوتادغوبيلك ونقوش اورخون اللهم إذا استثنينا قليلا من هذه الحروف : (Kaletisezmle : Budapest : 19,1 . s,2 + 74 - 244) . وقد قبل رادلوف بهذه العلاقة الحميمة العميقة التى تربط بين قوتادغوبيلك ونقوش كوك تورك القديمة .

هذا وثمة وجوه أخرى للتشابه من الناحية الصرفية المشتركة بين لغة هذه النقوش وبين كل من لهجة قومان القديمة واللهجة السلجوقية العثمانية ، ونعنى بها اللهجة الأوغوزية ، وإن علماء أوربا الذين صرفوا همتهم فى البحث عن لغات الترك قد قدموا إيضاحات تجذب النظر وتثير الاهتمام ، ولكنهم مع كل هذا فى حاجة ماسة إلى ما ورد فى ديوان لغات الترك حتى تتم الفائدة ويعم النفع . وعلى سبيل المثال فإنه توجد فى نقوش اوخون كلمات تنتهى لواحقها بـ deci boldaci ، ومما جذب انتباه W. Thomsen فى هذا الصدد ما نشره « هوتسمان Houtsman فى منظومة يوسف وزليخا (مجلة الجمعية الشرقية الألمانية سنة ١٨٨٩ . ص ٧٤) . =

لقد بدأت التركية الكشغرية ونعنى بها التركية الشرقية فى القرن الحادى عشر الميلادى من كشغر ثم امتد نفوذها حتى أطراف سمرقند وفرغانة وطشقند ، واستمر

= وكذلك ما ورد فى القاموس الذى نشره نفس المؤلف فى ليدن ١٨٩٤ م (Ein Turvich - arabisch esglossar ص٤٢ وكذلك النسخة التى نشرها Gezkuun مدينة Kadeks kumaikus حيث نصادف هذا الشكل الصرفى فى هذه المنظومة ، حيث نجد فى استعمال شكل هذه الصيغة ما يعبر عن معنى كلمة « استقبال » ويعنون به كلمة Boldaci السالفة الذكر . وكان رادلوف يعارض استخدام هذه الكلمة بهذا المعنى (المصدر السابق : ص ١٦٢ ، ١٦٣) . هذا وقد دون ثيورى جوزيف Thury Josephe من قبل ذلك أشكالا كالتى وردت فى (مللى تتبعلر : تذكار اللغة التركية حتى أواخر القرن الرابع عشر الميلادى ص٩٤) ودونها كذلك كارل بروكلمان Boroc كما وردت فى قوتادغو بيلك (قصة يوسف . ٥١ - ص ٣٣) وتفيد الإيضاحات التى أوردها محمود الكشغرى أن أسماء الفعل (صفات الأفعال) تأتى على هذا الشكل عند الأتراك الشرقيين - يعنى عند غير الأوغوز والقبجاق : كوز تكوجى Kozetkuci - كوزتيجى Gozetici ، محافظ Muhafz بيتكوجى Bititkuci - بازيجى yazici ، كاتب Katip - صوفكر كوجى Sufgurguci - سوقاريجى Suvarici - يوكنكوجى ylikumkuci سجده ايديجى Secde edici وتصبح هذه الأشكال على هذا النحو عد الأوغوز والقبجاق وتعنى بهم « الأتراك الغربيون » كوزتيجى gozetici كورتناجى koettaci على نحو مدغم ، وبيتداجى Bititdaci ، جونكرداجى Sufguzdaci ، يوكنداجى yukundaci (ج ٢ : ص ١٣١ - ٢٠٣ - ٢٣٩ - ٢٥٦. ج ٣ . ص ٢٣٢) ويقول الكشغرى : إن هذا الشكل خاص بالأتراك الغربيين ، وندرك من هـذا أن كلمة Boldaci تفيد بشكل قاطع معنى « استقبال » وهذا ما يؤيد الزعم الذى ذهب إليه كل من Thomsen و Houtsma ، وعلى سبيل المثال فإن كلمة « اولداجى سيجيكان » oldacisicgan تعنى اوله جك صيجان olecek sican أى الفأر الميت (ج ١ . ص : ٣٦٦) ونصادف على هذا النحو كلمات كثيره وردت فى الآثار العثمانية فى القرن الرابع عشر الميلادى ، وهذا الشكل يفهم بصورة قاطعة لا لبس فيها عند الأتراك الغربيين ونعنى بهم الأوغوز وهذا ما عبر عنه محمود الكشغرى ، وقد ظهر هذا الشكل من الكتابة بجلاء أتم فى نقوش اورخون وقوتادغوبيلك حيث ظهرت الخصائص اللغوية فى لغة « قومان » قبل استيلاء جنكيز خان عليها وهذا ما ألفيناه فى كتاب « عتبة الحقائق » مما يؤكد الظن الذى ذهبنا إليه آنفا (نجيب عاصم - ج ١ - ١٣٣٤ هـ . ص ١٠٣) وهذه ولا ريب واقعة تليق بالدراسة وإمعان النظر فيما يتصل بتاريخ اللغة وقد ظهرت بعض المتغيرات والاختلافات اللغوية بعد استيلاء جنكيز خان ، ومن ثم فلا نعلم على وجه اليقين ما إذا كان هذا الشكل من الكتابة كان موجودا فى آثار آسيا الوسطى ، أما الشئ الذى يثير الحيرة والاندهاش فإنه رغم ما عبر عنه بصراحة كتاب « ديوان لغات الترك » الذى وقف على مفهوم وكنه خصائص اللهجات التركية على نحو كاف ، فإننا نصادف هذا الشكل موجودا فى الآثار المكتوبة بالتركية الشرقية القديمة ، وحتى يتسنى لنا إدراك وجود هذا الشكل فى تركية فيجاق علينا النظر فى كتاب « الادراك » لأبى حيان « المطبعة الأميرية سنة ١٣٠٩ هـ . ص ١٣٥ - ١٣٦ ، و. ١٨٨

انتشارها حتى أحكمت سيطرتها على كل المناطق الشرقية حيث توجد قبائل « القارلوق » ، وكانت لهجة الأغوز- ونعنى بها التركية الغربية تمثل واحدة من أهم اللغات خاصة جهة الغرب حيث بسطت نفوذها وانتشرت فى رقعة شاسعة من منطقة سيحون حتى جهة الجنوب صوب خراسان ، ويقول الكشغرى إن الأوغوز كانوا موجودين فى القرن الحادى عشر الميلادى فى المدن الرئيسية حول نهر سيحون ، كما كان المهاجرون الرحل منهم يعيشون على ضفتى هذا النهر [(١)] .

---

(١) يبين الكشغرى بوضوح تام فى مواضع مختلفة من كتابه الأماكن والمدن التى استقر بها الأغوز فى القرن الحادى عشر الميلادى ، وعلى سبيل المثال عندما يتصدى لبحث معنى كلمة اوكوز okuz فإنه يقول إن معناها بصفة عامة مشتق من معنى نهر ، ثم أطلق الأوغوز هذا الاسم على نهر سيحون وسموا به نهر « بناكيت » Benakit ، ثم يذكر الكشغرى أن قبائل الأوغوز المهاجرين الرحل كانوا يعيشون على سواحل هذا النهر مثلهم فى ذلك مثل الأغوز الذين كانوا يسكنون حول أطراف المدن الواقعة على هذا النهر (ج ١ : ص ٥٨) ويبين « ابن حوقل » أن المواقع الرئيسية التى استقر فيها الأوغوز كانت تقع أسفل مجرى نهر سيحون (ص ٣٩٣) . ويسوق ابن الأثير معلومات تفيد بأن الأوغوز فى زمن الخليفة المهدى ١٥٨ – ١٦٩ هـ – ٧٧٤ – ٧٨٥ م . كانوا قد انفصلوا عن قبائل « طقوز كوزلر » يعنى عن الأويغور (طبعة ثر ونبرج – ج ٢ . ص : ١١٧) هذا ويعرفنا صاحب ديوان لغات الترك بالمدينة الرئيسية للأوغوز على النحو التالى :

١ – مدينة « صبران » Sabran كما يسميها المؤلف – ولما كان اسم هذه المدينة الأصلى لا وجود له فى التركية – فإن المؤلف يكتبه هكذا (ج ١ – ص ٣٦٤) . ويوضح ياقوت الحموى فى مادة « اسفيجاب » أن اسم هذه المدينة « طراز » أو « صانيكند » ، أو « يانكيكند » حيث تقع بجوار مدينة « فاراب » ، ويصرح بذكر موضعها فى مادة « صبران » إذ يقول إنها مركز الأوغوز الكائن بجوار نهر سيحون وتمتلك قلعة حصينة (مجمع البلدان : ج ١ ، ص ٢٣٠ ، ج ٥ : ص : ٣٣٦) وهذه المدينة كما فصلنا القول آنفا هى مدينة « صاوران » الواقعة بالقرب من مدينة « يسى » .

٢ – مدينة « سيتكون » Sitkun (ج ١ : ص ٣٦٩) وتقع هى الأخرى فى هذه المنطقة رغم أن الكشغرى لم يصرح بذكر اسمها .

٣ – مدينة « صغناق » Sugnak (ج ١ : ص ٣٩٢) وأصبحت هذه المدينة فيما بعد عاصمة لمملكة – آق – اوردو (لمزيد من التفصيلات : انظر : هوراث Howorth : تاريخ المغول – لندن – ١٨٨ – ١٨٨٨) .

٤ – مدينة « قارناق » karnak (ج ١ . ص ٣٩٣) ولم ترد معلومات بشأنها سوى أنها إحدى مدن الأوغوز .

٥ – مدينة « قاراجوق » Karacuk » ، وقدم الكشغرى إيضاحات بشأنها وقال إنها تسمى « الفاراب » ، وهى اسم بلاد الغزية (ج ١ : ص ٣٠٤) ، وقد رأينا فيما سلف فى إحدى كرامات =

وتفيد الإيضاحات التى قدمها بعض المؤرخين الجغرافيين العرب أن الأوغوز الغربيين انفصلوا عن دوقوز اوغوزلر الشرقيين ثم انتشروا بعد ذلك ليستقر بهم المقام فى منطقة سيحون ومدن « فاراب » « واسبيجاب » ، أما أتراك الخزر والبلغار فكانوا يقطنون المناطق الغربية ، كما كان « القارلوق » فى المناطق الشرقية ، وتوجد قبائل « القيماق » فى المناطق الشمالية (١) .

= الشيخ أحمد يسوى كيف أن جبل « قراجوق » قد أصبح دكاء بفضل كرامته هذه (مبحث ٧ : طفولة الشيخ يسوى) ونجد فى حكايات « دده قورقوت » اسم جبل « فاراجوق » قد ورد كثيرا حيث يقع بجوار مدينة الأوغوز ، كما نرى فى ديوان لغات الترك أن مدينة الأوغوز تدخل ضمن هذه الخريطة الجغرافية .

وقد وردت معلومات بشأن مدينة فاراب (اوترار) فى معجم البلدان ، حيث يقول إنها قريبة من « بلاسكون » بعيدة عن طشقند (ج : ٦ . ص . ٣٢٢) وانظر بارتولد (دائرة المعارف الإسلامية : مادة : فاراب) حيث توجد معلومات كافية حول هذه المدينة . وعندما نأتى على ذكر مدينة(طراز) أو طالاس ، كما تسمى أحيانا ، فإن الكشغرى يسجل فى كتابه اسم مدينتين تحملان هذا الاسم : إحداهما أولوغ طالاس ، والأخرى تسمى « كيجى طالاس » وتقع على حدود المسلمين (ج ١ : ص ٣٠٦) . ومع هذا فإن الكشغرى لا يصرح بأنهما ليستا مدينتين للأوغوز على وجه الخصوص ، ثم يعود الكشغرى فيوضح أنه لكى يتسنى لنا تحديد مواضع أتراك « الآركو » فلزام علينا أن نعلم أن حدود دولتهم تمتد من مدينة « طراز » حتى مدينة « بلاسكون » ، ويفهم من هذا أن مدينة « طراز » هذه ليست مدينة اوغوزية (ج ١ . ص : ١١٤) ويحيطنا هذا المصدر علما بأن هناك عدة مقاطعات أخرى تقع بالقرب من طراز أولها : قلعة تسمى « قاركاليك » Kargalig (ج ١ : ص ٤٣٣) ، وثانيها تسمى « قاره يغما هى مقاطعة « يغما » التى تنسب إلى الأتراك (ج٣ : ص ٢٦) وثالثها تسمى « جنجاق سنجر » وتقع على حدود « قيجا » (جـ ١ : ص ٣٩٩) أما المقاطعة الرابعة فتسمى « آتلوق » (ج ١ : ص ٩٠) . هذا وقد سبق أن أوردنا معلومات مسهبة كافية عن مدينة « طراز » (مبحث ١٧ : طفولة أحمد يسوى) . للاطلاع على مزيد من المعلومات بشأن مدينة « طراز » ، وما ادعاه هورث Howorth بأن مدينة « اوليا آتا » Evliya - Ata قد حلت محلها : انظر ، فى ذلك : E . Reclusu (آسيا الروسية : ص ٥٥٧ - ٥٥٨) .

ويدعى بارتولد كذلك ما ادعاه هورث بأن مدينة « طراز » القديمة تعرف الآن بمدينة « اوليا آتا » (دائرة المعارف الإسلامية : مادة : بلاساكون) أما Chvannes فلا يقبل هذا الرأى بشكل قاطع لا يقبل الشك ، ويقول : إنه يتوجب فى هذه الحالة أن تكون هذه المدينة على مسافة خمسة فراسخ جهة الجنوب (Chvannes : المصدر السابق : ص ٣٠٤) .

(١) وتفيد المعلومات التى أوردها كل من ابن حوقل (ص ١١) والاصطخرى (ص ٢٢٢) أن الكشغرى يقول : إن قبائل « قيماق » أصبحوا فيما بعد من القبجاق ، وأن القبجاق أنفسهم قد =

وفى تلك الحقبة وفدت طائفة أخرى من الأوغوز إلى منطقة « منقيشلاق » واستقرت بها [1] ثم جاءت زمرة أخرى من الأوغوز التركمان فانضوت داخل دائرة الإسلام بدءا من القرن العاشر الميلادى ، ثم نزلوا إلى المناطق المجاورة لبخارى فى أواخر هذا القرن ، وظهر من بين هؤلاء نسل سلالة سلجوق الذين أسسوا مملكة قوية فى آسيا ، وأصبحت مناطق آسيا الصغرى وآذربيجان إبان حكم هؤلاء السلاجقة تركية خالصة بصورة قوية وذلك بفضل هجرة الأوغوز إلى هذه البلاد .

ولا نستطيع أن نصادف بعد ذلك تحركات كبيرة ذات أثر باق للأوغوز فى الشرق ،ولكننا نعلم يقينا أن الأوغوز المجاورين لمدينة « بلخ » سنة ٥٤٨هـ -١١٥٣-١١٥٤م قد رفعوا راية التمرد و العصيان وشقوا عصا الطاعة ضد السلطان « سنجر » ، ومن ثم فقد عاثوا فسادا وتخريبا فى مدينة خراسان وما يحيط بها ، ولكن لم يكن لهذا التخريب أثر مهم يذكر من الناحية اللغوية وعلم « الأثنوجرافيا » (أى علم الأعراق البشرية). أما المناطق التى خلفها الأوغوز من ورائهم خالية خربة فى مناطق سيحون وشمال نهر آرال فقد امتلأت بقبائل « القبجاق » الكبيرة الذين هم فى أصلهم شعبة من

= انفصلوا بهذا الاسم عن قبائل « اليماق » ، وهناك رواية أخرى عن بعض الجغرافيين العرب تبين أن القبجاق ليسوا إلا شعبة انفصلت بدورها عن « اليماقلر » وهذا يتفق مع الرأى الذى نستطيع من خلاله أن نشرح العلاقة الحميمة التى كانت تربط بين هاتين الشعبتين ببعضهما البعض . (ديوان لغات الترك . ج ٣ . ص ٢٢) .

ويعود الإصطخرى ثانية فيقول : إن المجرى العلوى لنهر « ايديل » كان يشكل حدا طبيعيا فاصلا بين كل من الأوغوز وقبائل القيماقلر ، ويورد « المقدسى » بعض الخصائص المميزة الأخرى حول القلاع السبع لمدينة (صايرام) حيث يبين لنا أنها من مدن الأوغوز ، وهو فى هذا يعتمد على ديوان لغات الترك ، ويضيف أن هذه القلاع كانت تمثل حدا فاصلا بين الأوغوز والقيماقلر(ص ٢٧٤) . ويبين صاحب معجم البلدان أثناء حديثه عن القبائل التركية (مادة : شاش ، خشقن) أن أهم هذه القبائل هى : قارلوقلر - طقوز كوزلر- نوركيشلر- قيماقلر-والأوغوزلر . (ج ٢ - ص ٣٩٤) . ويعتقد الكشغرى بوجود آصرة قوية بين اللهجة الأوغوزية ولهجة قبجاق ، وبين الأوغوزية كذلك ولهجة« قيماق» . وفى واقع الأمر فإننا نستطيع الاعتقاد بأن ثمة ترادفا بين هذين الاسمين رغم التشابه بينهما فى العموم والخصوص على السواء .

(١) تفيد المعلومات التى أوردها الجغرافيون العرب أن شبه الجزيرة هذه لم تكن مسكونة فى تلك الآونة ، وقد انفصل الأوغوز عن أصدقائهم وانفصموا عنهم ، ثم وفدوا إلى هذه المنطقة واستقروا فيها ، (الإصطخرى . ص ٢١٩) . وفى واقع الأمر فإن الكشغرى يدون فى كتابه أن مدينة . (مان قيشلاك) هى إحدى بلاد الأوغوز (جـ ١ : ص ٣٨٧ - جـ ٣ - ١١٨) .

« القيماق » ، وأصبحنا نرى اعتبارا من عام ٤٢١هـ - ١٠٣٠ - ١٠٣١م أن هؤلاء القبجاق أصبحوا فيما بعد متاخمين لمدينة « خوارزم » [١] .

وهكذا فقد كان هذا هو حال اللغة فى منطقة سيحون وكشغر فى آسيا الوسطى إبان القرنين العاشر والحادى عشر الميلاديين وقبل استيلاء « جنكيز خان » على منطقة آسيا وإحكام قبضته عليها ، هذا وأمام ندرة وضآلة الوثائق اللغوية التى تخص هذه العصور ، وكذلك ما أورده الجغرافيون والمؤرخون الأقدمون من آراء ملتوية يكتنفها الغموض ويلفها الإبهام ، فإننا على يقين من أن الإيجاز الذى عرضناه آنفا لا يمكن بحال من الأحوال أن يكون واضحا بينا متمما للفائدة التى نرجوها ، ولكننا رغم هذا اللبس نجد أنفسنا على اقتناع تام بأننا يمكن أن نعى وندرك بعد هذه الإيضاحات التى أسلفناها ، كيف كانت خصائص ومميزات لغة ديوان الحكمة ، وهذا ما توجب علينا أن نضيفه فى هذا المقام . إن أحمد يسوى قد ولد فى مدينة « اسبيجاب » (صيرام) التى قبلت الإسلام هى ومن حولها منذ زمن قديم ، [٢] وإذا كان الكشغرى يعتقد أن بلاده « الاركو » تمتد حدودها من* « اسبيجاب » حتى مدينة « بلاسكون » ، فإن تعاليم الشيخ يسوى وأشعاره أصبحت مفهومة لدى أتراك الأركو [٣] .

ثم يعود الكاتب فيؤكد أن أهالى مدن : « بلاسكون » وطراز ومدينة البياض يعنى

---

(١) بارتولد : دائرة المعارف الإسلامية : انظر المعلومات المفصلة التى وردت بشأن مدينة أوغوز (جـ ٢ - ص ١٧٨ - ١٧٩) .

(٢) اسبيجاب : هى مدينة تركية قديمة ، ويقول الرحالة الصينى هيون ثنج أنها تقع على بعد مائتى متر جنوب مدينة « طالاس » وأنه قد مر على هذه المدينة التى يسميها الأتراك « آق صو » ، ويسميها الصينيون « باجوى » Pe-choei . ورغم أنه لم يعين موضع هذه المدينة بوضوح فإنه يفهم من كلامه أنها تقع تقريبا فى الشمال الشرقى لمدينة « جيمكند » Cimkend . وقد لجأ إليها الأمير « طولوخاقان سنة ٦٤٢م ، وتعرض فيها لهجوم « نوشيبيلر » Nu-shepiper ، ويرى Chavannes أن ما يسميه العرب « اسبيجاب » يقع فى هذا المكان (المصدر السابق : ص : ١٩٥) . أما الجغرافيون العرب ومعهم صاحب ديوان لغات الترك فيرون أن مدينة « اسبيجاب » هى بعينها مدينة « صيرام » ومع ذلك فإن Chavannes يزعم هو الآخر أن مدينة « صيرام » هى التى يسميها كثير من الصينيين اليوم باسم « كيو بى لو Kiu-pi-lo » (المصدر السابق ص ٨) . ومع كل هذا فإننا نعتقد أن هذا رأى خاطىء اعتمد فيه على الجغرافيين العرب ، إذ أن منطقة طوكيو Tukyu تابعة للأتراك منذ زمن قديم ، وبعد أن حل عليها اليباب والخراب من قبل الترك ، استحوذ عليها « القارلوقر » حيث أخضعوها لسيطرتهم، وسرعان ما انضوت تحت راية الإسلام .

(٣) ديوان لغات الترك (جـ ١ ص٣٠) : ومع كل هذا فإن نفس المؤلف يبين أن مملكة الأركو =

« صيرام » يتحدثون جميعا كلا من الصغدية والتركية ، ثم يضيف قائلا : إنه قد طرأ ضعف على لغة الأهالى الذين يقطنون بلاد الأركو ، ومرد ذلك يرجع إلى المؤثرات الأجنبية والغريبة عنهم (١) .

= تمتد عبر الأراضى الواقعة من « طراز » حتى مدينة « بلاساكون » (جـ ١ ص ١١٤) ولا يصرح صاحب ديوان لغات الترك ومعه « قابوس » أن هذا المكان تابع لأراضى الأركو (جـ ١ ص٣٠٨) ، ولكنهما يبينان أنها مدينة تسمى « بلو » Belu (جـ ٣ ص ١٧٦) ، وتكتب هذه المدينة الأخيرة فى مؤلفات الجغرافيين العرب على هذا النحو « بالو - بهلو BALu-Behlu » ، وتقع على مسافة نصف فرسخ من مقاطعة « جيكيل » ويصرح بأن مدينة « ارسكان » تقع على الشمال منها وهى من المقاطعات الكبرى (G. kuun نفس المقالة نقلا عن المقدسى) .

وهذه الإيضاحات تبين لنا أن حدود منطقة « آركو » تبدأ من مدينة « طراز » ولم تكن مدينتا طراز أو طالاس من المدن الأوغوزية ، ويعتقد أن لها حدودا مشتركة مع « جيكليللر » من ناحية ، « والأرجو » من ناحية أخرى ، ويفهم من هذا أن الأركو يعدون من أتراك الشرق مثلهم فى ذلك مثل « جكيللر » ويعتبر الكشغرى فى مقدمة كتابه أن هؤلاء الأتراك هم من القبائل التركية الرئيسية، وبينما لا يتطرق بالحديث عن « الأرجو » فإنه بعد ذلك يمدنا بمعلومات وفيرة عن مناطقهم الجغرافية والخصائص والصفات المميزة للهجاتهم . ويعمد الكشغرى فى نفس الموضع من كتابه فلا يذكر اسم إحدى قبائل الترك المشهورة ، ألا وهى قبائل « القارلوق » ، ويعتبر أن قبائلهم ليسوا إلا من « جيكيللر ، وطسهيللر » . ولكن عجبا ! أيكون الارجو هم الأجو ؟ أو هل يكون الاسم العام لقبائل جومولّلرهم الأوكراق وجاروق ؟ وأيما كانت إحدى هاتين الصورتين صحيحة صائبة ، أيكون الأركولر داخلين ضمن حدود القارلوق ؟ أم أنهم قوم من الترك انفصلوا عن هؤلاء ؟ إن المنطقة الجغرافية التى بينها الكشغرى والتى تخص الأركولر تتطابق تماما مع المنطقة التى حددها من قبل لقبائل « الأرجو » . وإذا كانت المعلومات التى فى حوزتنا لا تجعلنا نجزم برأى قاطع فى هذه المسألة، فإننا نعد كلا من قبائل « جيكيللر - وياغمالر - وطهسيلر » ، منحدرة جميعا من قبيلة قارلوق . وإن المعلومات التى سنوردها فيما بعد بشأن لهجة الأركو كافية لإثبات أن هذه اللهجة قريبة من لغة الأتراك الخاقانيين مما يؤكد أنها لهجة تركية شرقية .

(١) ديوان لغات الترك : جـ ١ . ص ٣١ انظر بشأن هذه القضية ملاحظة رقم ١١ من هذا القسم وكذلك ما ذكره مؤلف ديوان لغات الترك من أنه سمى مدينة « بلاساكون » اسم « كوزاولوش » koz-ulus (ج ١ - ص ٦٠) أو التسمية المغولية « كوباليك Cubalig وتعنى » كوزل شهر (أى المدينة الجميلة) (انظر : حبيب السير . الفصل الخاص بالقره خطائين) حيث يذكر أن هذه المنطقة كانت فى القرن الرابع عشر الميلادى مثل سائر المناطق الأخرى ، وقد أصابها الخراب والدمار تحت وطأة الصراع الذى لا ينتهى من أجل الظفر بالتاج والعرش ، ولهذا السبب فإنه لم يتطرق بالحديث عن هذا الموضوع أثناء ذكره فى أحداث تيمورلنك (انظر مادة بلاسكون : بارتولد : (دائرة المعارف الإسلامية) . =

ومن المؤكد الثابت أن اللهجة الأوغوزية لم تكن هى اللغة الأم (اللغة القومية)

= (هذا ويصحح « زكى وليدى طوغان ، فى مادة » بلاساكون التى كتبها بدائرة المعارف الإسلامية المعلومات التى تقول إن هذه المدينة قد فقدت أهميتها قبل قدوم تيمورلنك) .

ويوضح بارتولد أن مدينة « اوليا آتا » قد حلت محل مدينة « بلاساكون » فى الوقت الحاضر ، وهذا يعنى أنها كانت تقع فى الشمال الشرقى لمدينة « طراز القديمة » ، ويؤيد هذا الرأى بيت من الشعر كتبه شاعر فارسى فى شأن هذه المدينة حيث يقول :

آفرين زان هيز مركب فرخ بى تو كه بيكشب زبلا ساغون آيد بطراز

والمعنى : ياحبذا الفضل من ذلك الموكب الذى فى إثرك - عندما يأتى من بلاسغون إلى طراز فى ليلة واحدة (حبيب افندى : دستور سخن : ص ١٢٦) . وإذا كان المستشرق الألمانى « ماركوارت » Marquart يزعم أن « كوب ليك » Gubalig ، اوكوز باليك Guzbalig هى مدينة اوغوزية ، فيجب علينا أن نعى وندرك هذا الرأى بشئ من الحيطة والحذر .

وإذا افترضنا وجود الأوغوز قبل ذلك فى هذه المنطقة ، فإننا نعتقد أن « القارلوق » قد حلوا محلهم فى القرن الحادى عشر الميلادى ، ومن المؤكد الثابت أن الأركو احتلوا بدورهم هذه المنطقة فيما بعد . ويرى نظام الملك أنه كانت هنالك حروب ضد غير المسلمين من الترك الذين أخضعوا « بلاساكون » تحت سيطرتهم فى سنة ٣٣٠ - ٣٣١ هـ - ٩٤١ - ٩٤٢ م ، ثم يضيف أن هذه المدينة قد انضوت تحت نفوذ الإسلام فى هذا التاريخ (سياستنامه - طبعة schefer ص . ١٨٩ ، وما نقله بارتولد عنها) .

ومع هذا فإن هؤلاء الترك قد قبلوا الدين الإسلامى فيما بعد ، وظهر من بينهم أوائل الحكام والأمراء الذين استطاعوا بعد ذلك الاستيلاء على بلاد ما وراء النهر وإخضاعها تحت سيطرتهم . وكان « عبد الكريم صاتوق بوركان » من أوائل الحكام المسلمين لهذه الأسرة ، وقد ذاع صيته واشتهرت مناقبه ومكرماته فى آسيا الوسطى (توفى سنة ٣٣٤ هـ - ٩٤٥ - ٩٤٦ م) . وقد أثبت ابن الأثير أثناء حديثه عن وقائع سنة ٣٤٩هـ - ٩٦٠ - ٩٦١ م - أن عدد المسلمين الترك الذين قبلوا الإسلام ودخلوا فيه بلغ مائتى ألف من الشعب التركى الذى يعيش فى الخيام (ج ٤ . ص ١٧٦) .

وهؤلاء الترك هم القارلوق ، وهناك احتمالات قوية لا تقبل الشك تؤيد هذا الرأى وتعضده .

(انظر : الملاحظة الواردة فى ص ١١٤ ، وما بعدها) وقد كتب ابن الأثير فى أحداث شهر صفر سنة ٤٣٥ هـ - سبتمبر - أكتوبر سنة ١٠٤٣م عن القبائل التركية التى دخلت الدين الإسلامى وكانت تسكن النجاد والسهول المرتفعة ، وذكر من بينهم الأتراك والبلغار وقيشلا قلر والأتراك المجاورين لمدينة « بلاساكون (ج ٥ . ص ١٧٩) .

ومن المحتمل أن يكون منهم الأركو وهم إحدى طوائف القارلوق ، وكذلك قبائل « باصميللر » وفى الربع الأول من القرن الثانى الهجرى أى عام ١٣٣٠م تحولت مدينة « بلاساكون » وأصبحت فى حوزة القره خطائيين عبدة الأوثان ، ومن ثم فقد رأينا فى هذه المنطقة طائفة القاتكيلر « مع القارلوق (الجوينى : جها نكشا : ج ٢ . ص ٨٧) .

للشيخ أحمد يسوى ، ويرجع السبب فى ذلك إلى أن لهجة الاركو استطاعت التغلغل فى إطار لهجات الأتراك الخاقانيين (١) .

وفى الحق فإن الشيخ أحمد يسوى استطاع أن يحوز قبول الناس ورضاهم فى الأماكن التى كان يذهب إليها ، ومنها على سبيل المثال مدينة بخارى وكذلك الأوغوز الذين كان يلتقى بهم ، ولكننا لا نعلم على وجه اليقين هل كان الأوغوز بعد نزولهم من منطقة سيحون استطاعوا أن يمتزجوا مع السكان المحليين فى خراسان ووسط آسيا ، وإلى أى مدى كان اختلاطهم بالأتراك المتسبين إلى مختلف البطون والعشائر ؟ أم تراهم قد استطاعوا أن يصطنعوا مؤثرات لغوية متبادلة فيما بينهم أم لم يستطيعوا ذلك ؟ وعندما وفد الشيخ أحمد يسوى إلى مدينة « يسى » ، هاجر جزء مهم من الأغوز إلى هنالك أما الجزء المتخلف منهم وهم القبجاق فقد نزلوا بدورهم من المناطق العالية واختلطوا مع الطوائف التركية الأخرى الوافدة من مختلف الأصقاع ، ولهذا السبب فإذا افترضنا وجود بعض التأثير الأوغوزى فى لغة الشيخ أحمد يسوى ، فإننا لا نستطيع أن ندرجه ضمن الإطار اللغوى لمنطقة الأوغوز ، ويعنى هذا أننا نستطيع القول بأننا نقبل باطمئنان أن أثر الشيخ أحمد يسوى هو محصلة وشكل من أشكال اللغة التركية الشرقية ، ولو وجدت فى حوزتنا نسخة من ديوان الحكمة قديمة ذات قيمة أدبية يمكن تصديقها والتعويل عليها ، لوجدنا فى كل جزء منها مجموعة من الخصائص والصفات اللغوية المتميزة والتى تشبه كثيرا لغة قوتادغوبيلك ، فضلا عن وجود التأثير العربى والفارسى - ولربما خضعت لغته لتأثير قليل من الأوغوزية - وإذا ألقينا نظرة على المعالم الرئيسية للغة هذا الكتاب فإنه من المؤكد أن يكون قد دخل فى إطار اللغة الأغوزية .

---

(١) لما كان الأوغوز لهم حدود متاخمة مع الأركولر ، فقد اقتبسوا من لهجتهم كلمات كثيرة . وعلى سبيل المثال فإنهم أخذوا عنهم كلمة dagol وأدخلوها فى لهجتهم على هذا النحو degul التى تعنى degil بمعنى ليس (ج ١ . ص ٣٢٩ - ج ٣ ص ١١٤) . واقتبسوا منهم طائفة أخرى من الألفاظ (ج ١ : ص ٣١٦) .

ويفهم من كلام الكشغرى أن « الأركو » قد اقتبسوا من لسان العجم ألفاظا فارسية كثيرة (ج ١ : ص ٣٦٠) . وهناك غير هذه كلمات كثيرة مشتركة بين « الأركو واليغما والقارلوق » من ناحية ، وبينهم وبين الأتراك البلغار من أهالى مدينة « جو » Gu من ناحية أخرى . وهناك إيضاحات مسهبة حول لهجات الأركو فى مواضع مختلفة من ديوان لغات الترك حيث يوضح الكشغرى أن ثمة تقاربا كبيرا بين لهجة القارلوق ونعنى بها التركية الخاقانية أو التركية الشرقية .

وإذا افترضنا وجود طائفة من المقطوعات الشعرية الصحيحة القديمة التى كتبها الشيخ أحمد يسوى فى النسخ التى بين أيدينا ، فإننا نراها قد وقعت على مر العصور بين أيدى كثير من النساخ فشاهت صورتها ومسخت هيئتها مما أفقدها كثيرا من أصالتها الروحية والأخلاقية ، ومما لا ريب فيه ألا يكون لهذه المقطوعات الشعرية النادرة أية قيمة تذكر من الناحية اللغوية .

هذا ورغم أن فامبرى vambery ، ومن بعده ثيورى جوزيف Thury Joseph لم يمعنا النظر جيدا فى ديوان الحكمة ، فإن هناك بعض المحققين الذين لم يحيطوا خُبرا عن شخصية الشيخ أحمد يسوى التاريخية ، ومن ثم فإنهم لم يترددوا فى إصدار الأحكام العاجلة دون تؤدة أو روية ، وذلك فيما يتصل بخصائص لغته والصفات المميزة لها .
ويزعم هؤلاء المحققون أن لغة ديوان الحكمة ليست إلا لهجة من لهجات إمارة « خوقند » Hokand (١) .

وهناك طائفة أخرى من المحققين – ومن بينهم ثيورى جوزيف Thury Joseph – ممن يرون أن لغة ديوان الحكمة تشبه إلى حد كبير لغة « قصة أنبيا » التى ألفها « ربكوزى » Rubguzi وهى من بواكير الآثار المكتوبة باللهجة الجغتائية ، كما يعتبرون هذه اللغة وسيطا بين لغة على شيرنوائى وقوتا دغوبيلك (٢) .

---

(١) فامبرى Vamberi : ملاحظات حول اللغة الجغتائية ، ثيورى جوزيف Thury Joseph ذكريات اللغة التركية حتى نهاية القرن الرابع عشر الميلادى : مجلة مللى تتبعلر : ج ٢ . رقم ٤ سبتمبر ١٣٣١هـ. يقول « فامبرى » كان لهذا الأثر الأدبى نفوذ عظيم بين المهاجرين من الترك . ورغم أن لغته كانت تفهم قليلا بسبب احتوائها على بعض الألفاظ الأجنبية ، يعنى الفارسية العربية ، فإن هذا الأثر كان يقرأ كثيرا ، لأن لهجته كانت لهجة خوقند Hokand » .

ويصدر ثيورى جوزيف بدوره حكما فى هذه المسألة فيقول : « يمكن الزعم بصورة قاطعة لا تقبل الشك بأن هذه المقطوعات الشعرية التى انتشرت وذاع صيتها كانت ذات لغة من لغات خوقند التى يتحدث بها فى هذه الإمارة .

(٢) ثيورى جوزيف Thury Joseph فى نفس المقال الذى ورد فى مللر تتبعلر .

ويفيد « زكى وليدى » فى كتابه « تاريخ الترك والتتار » أن الاصطلاحات والتعبيرات الأويغورية والجغتائية لم يكن لها معان علمية ظاهرة بينة حتى الوقت الراهن ، بل كانت معانى مبهمة مستغلقة يكتنفها اللبس والغموض . ولما كانت الدراسة المتعلقة بتاريخ الأدب التركى واللغة التركية ما زالت فى طور النشأة الأولى ، فإن تطور وارتقاء هذه الكلمات واستخدامها والاستفادة من غموض والتباس معانيها لهو شئ سهل ميسور يتأتى لكل شخص يريد استخراج هذه المعانى واستنباط المفاهيم المرادة =

ويقول البروفسور هارتمان Hartman إن ميدان اللغة الأدبية لديوان أحمد يسوى قد امتد من بحر الخزر حتى مدينة « فانو » ، ومن ثم فإن البعض يعتبرونه أثرا أدبيا

= منها ، وهناك كتب حتى الوقت الحاضر تعد كتبا أويغورية وما ذاك الا بسبب استخدام الحروف الأويغورية الخالصة فى كتابتها ، ومنها على سبيل المثال : قوتادغوبيلك - معراج نامة ، تذكرة الأولياء - وترجمة مخزن الأسرار « وها هو ذا المستشرق الروسى « بارازينه » Berezine يدلى برأيه فى اللهجة الأويغورية فى رسالة له صغيرة الحجم نشرها قبيل سبعين عاما عن تصنيف اللهجات التركية المختلفة يقول فيها : « إن هذه اللهجة لا وجود لها على الإطلاق » . ولكننا نقول : إن هناك نسخا مخطوطة بالحروف الأويغورية لبعض الكتب مثل : بختيار نامه ، معراج نامه ، تذكرة الأولياء . هذا وقد كتب « آرت هور لوملى داودز » Arthur lumley كتابا بعنوان « كتاب المنافع فى تحصيل الصرف والنحو التركى » (أى قواعد اللغة التركية) لندن ١٨٣٢ م ونسخ فيه نصوصا مكتوبة بالحروف الأويغورية مقرونة بترجمات إنجليزية لها (وهناك نسخة من كتاب قوتادغوبيلك نشرها المستشرق جوبرت Jaubert) ، وهناك معجم صينى - اويغورى نشره « كلابروث » Klaproth واضطلع « قاسم بك » بنشره مقرونا بترجمة روسية له . كما نعلم أن هذا القاموس نشر فى طبعات عدة بأمر من الأمير « طوقاتميش ياكايلا » . هذا وتوجد مؤلفات وآداب أخرى مكتوبة بهذه اللهجة ، وعندما درست وأمعنت النظر فى هذه الآثار أيقنت أن الأويغورية هى أصل اللغة الجغتائية . ورغم أن المعالم الأساسية والقواعد الرئيسية لكلتا اللهجتين تكاد تكون متشابهة متماثلة ، فإنه توجد فى هاتين اللهجتين مجموعة من القواعد والعناصر لا وجود لها فيما سواهما من اللهجات

H. Alen بترجمة كتاب . (E. Berezine , Recherches sur les dialectes musulmans kuzan 1848

And وقد قام . هـ - آلن آند Grammaire parturke إلى الفرنسية بعنوان Arthur lumley Davids .

أى قواعد اللغة التركية وذلك فى عام ١٨٣٦ م . هذا ونجد فى كتاب المنافع فى تحصيل الصرف والنحو التركى بعض الأخطاء الأولية ، ومن الباحثين الذين أقروا بوجود هذه الأخطاء فى النصف الأخير من هذا القرن « ليون جاهون » leon Gahun ، ولكنه مع هذا يعتبر مؤلفات مثل : معراج نامه - بختنانامه - تذكرة الأولياء ، قد كتبت جميعها باللهجة الأويغورية (llavise Rambaud ج ٣ - ص ٩٦٧) .

وكتاب « مدخل إلى تاريخ آسيا » : ص ٥٠٨ . ومع هذا فقد نسخت هذه الآثار العلمية والأدبية بالحروف العربية فى القرن السادس عشر الميلادى ، ووجدنا بعضا منها ، ويمكن العثور على غيرها فى المستقبل القريب ، ولكنها رغم هذا تعج بأخطاء وأغلاط سطحية ركيكة ، ولكننا لا نجد ضرورة ملحة فى توضيحها ، لأن العلماء الذين صرفوا همتهم واضطلعوا بدراسة اللغة التركية يفهمون هذه الأخطاء ويدركونها ، ومن ثم فإنهم فطنوا من فورهم إلى ضرورة تقديم معلومات فى هذا الصدد تتصل بتاريخ اللغة كى تكشف عن هذه الأخطاء . ويرى كل من فامبرى ورادلوف أن قوتادغوبيلك قد كتب فى شرق التركستان وهى منطقة آهلة بالأويغور ، ومن ثم فإنهم يعتبرونه أثرا أويغوريا ، وماذاك إلا بسبب تميزه بمجموعة من الصفات والخصائص المتفردة التى تميزه عما سواه من الآثار العلمية لآسيا الوسطى (انظر المقدمة التى نشرها رادلوف لكتاب قوتادغوبيلك) . =

جغتائيا ، ويرى « جيمانيلى هويدا Cimyanpi Huveyda » أن بعض الشعراء لا يزالون ينزلون لغته منزلة سامقة رفيعة الذرى (١) . هذا وبعد أن قدمنا فيما سلف تفصيلات

= هذا ويحذو ثيورى جوزيف وغيره من المستشرقين حذو بارتولد فى هذا السبيل ، حيث أطلقوا على النتاج اللغوى الخاص بمنطقة شرق التركستان « الآثار الأويغورية » .

إن المعلومات التى سبق أن أسلفناها بشأن عدد لهجات الترك فى القرنين الحادى عشر والثانى عشر الميلادى لتبين مدى علاقة بعضهما ببعض والمناطق الجغرافية التى انتشرت فيها .

ويبين محمود الكشغرى بصورة جلية أن الأويغور لم يكن لهم وجود فى كشغر وبلا ساكون التى ولد فيها مؤلف « قوتادغوبيلك » بل كان الأتراك الخاقانيون أو القارلوق كما يسميهم هم الموجودون فى هذه المنطقة . وفى واقع الأمر فإن مؤلف « قوتادغوبيلك » لم يكتب أثره بالأويغورية بل كتبه بالتركية ، وهذا أمر قاطع لاشك فيه ، وهذه التركية هى التركية الخاقانية أو اللهجة الشرقية كما يطلق عليها ، وعلى هذا فإن ديوان الحكمة قد كتب بهذه اللهجة .

وإذا ما نظرنا إلى الخصائص العامة للغته والصفات التى تميزها وأمعنا النظر إلى أصل كلمة الجغتائية وهى اللغة الأدبية لآسيا الوسطى والاسم المميز الذى تسمت به ، فإننا نجد أنها اشتقت من اسم الأمير « جغتاى » ابن جنكيز خان الذى كان حاكما على هذه المناطق ، ثم أطلقت فيما بعد على لغة الترك فى آسيا الوسطى ، وما لبثت أن انتشرت فى هذه المنطقة اعتبارا من القرن الرابع عشر الميلادى تحت تأثير الحضارة الإسلامية ، ومن الممكن أن تحتشد طائفة من آثار القبجياق تحت هذه اللغة .

ومما لا ريب فيه أنه قد حدثت نتائج ومتغيرات من الناحيتين اللغوية وتأثير الأعراق البشرية تمخضت عن استيلاء جنكيز خان على بلاد الترك ، ولم يستطع أحد حتى الآن استيضاح المعالم الرئيسية لتلك النتائج ، ومن ثم فهى لم تزل قضية علمية أخرى تحتاج إلى أبحاث طويلة ومهمة . (لمزيد من التفصيلات انظر : ما كتبناه فى مادة الأدب الجغتائى بدائرة المعارف الإسلامية) .

ولا نصادف هذا فى الآثار الجغتائية التى تخص العصور المتأخرة ، اللهم إذا استثنينا « قصه أنبيا » التى ألفها « روبكوزين Rubguzin » لأنها تتضمن بعض السمات والخصائص اللغوية ، وهذا يذكرنا بلغة قوتادغوبيلك ، ويدخل فى هذا الإطار كذلك خلفاء « على شيرنوائى» . كما أن اسم الجغتائية لم تخل منه آثار المؤلفين والكتاب فى آسيا الوسطى ، وإن أبسط وأصدق تعريف لهذه اللغة هو « أنها اللهجة الأدبية لأتراك الشرق التى استقرت وتأسست تحت تأثير الحضارة الإسلامية بعد استيلاء جنكيز خان على تلك البلاد » . هذا ورغم الإيضاحات اللغوية والتاريخية التى أسلفناها ، فإن النسخة الحالية من ديوان الحكمة وكذلك القديمة منها والتى من المفروض أن تحمل بين طياتها خصائص ومميزات لغة هذا العصر والبيئة التى كتبت فيها ، فلم تستطع هذه اللغة أن تدخل ضمن إطار هذه الدائرة بأى وجه من الوجوه ، وهذا دليل كاف لإثبات هذا الرأى .

(١) نشرت الندوة العلمية للغات الشرقية ج ١ ص ١٣٣ مقالا بعنوان « الحضارة والنضال اللغوى فى آسيا الوسطى ،حيث يلحق الشيخ يسوى بشعراء الجغتائية » ص ٧٦ .

مسهبة بشأن ديوان الحكمة (مبحث ٢٩ ديوان الحكمة) ، ولم يكن سعينا الحثيث الدؤوب من أجل الوقوف على المخطوطات و المطبوعات الجديدة لهذا الديوان إلا بغية تحديد الخصائص اللغوية لهذا الأثر المهم . وهل كان العثور على أقدم نسخة من هذا الأثر أمرا يسيرا أو لم يكن هذا فى متناول أيدينا ؟ لقد كنا نأمل حقاً ضرورة البحث عن البيئة التى عاش فيها الشيخ أحمد يسوى وتربى فى كنفها ، وإلى أى بيئة لغوية تنسب الحكم التى كتبها ، ولقد ذكرنا هذا فيما سلف بصورة موجزة لا تزيد على ثمانية أو عشرة أسطر بينا فيها ما تمخضت عنه الأبحاث التى اضطلعنا بها فى هذا المقام ، وقلنا إن ديوان الحكمة يدخل فى دائرة اللغة التى كتب بها « قوتادغوبيك » ، ومن ثم يتوجب علينا اعتبار هذا الاثر منسوبا إلى اللهجة الشرقية ونعنى بها اللهجة التى يتحدث بها أتراك قارلوق . ولن نستطيع التوصل إلى نتائج قاطعة فى هذا الصدد ، وعلينا ان نلزم أنفسنا ببذل الجهد بغية البحث عن الدائرة اللغوية التى ينسب اليها هذا الأثر ، ولن يتحقق هذا حتى يُماط اللثام ونعثر على نسخة قديمة ذات قيمة أدبية يمكن التعويل عليها أو التصديق بما جاء فيها قبيل استيلاء جنكيز خان على هذة المنطقة ، أما اذا لم نستطع الاعتماد على النسخة الجديدة التى فى حوزتنا الآن فإنه فى هذة الحالة لن يقال شىء على الإطلاق سوى أنها تنسب إلى ما نسميه اللهجة الجغتائية ، ومع كل هذا فرغم وجود نسخة قديمة بين أيدينا ورغم أن البحوث والدراسات فى تاريخ اللغة التركية مازالت شيئا يثير الدهشة والغرابة لأنه ما انفك يدور حول دراسات بدائية أولية ، وإن الفروض الظنية التى سقناها آنفا بخصوص هذه المسألة ما تزال فى رأينا تعتمد على أسس وبراهين قوية تعضدها وتشد من أزرها .

٣١ : الخصائص الأدبية

يجب علينا ان نشرح الخصائص الأدبية للمجموعة الشعرية التى بين أيدينا والتى تندرج تحت اسم شامل عام هو « ديوان الحكمة » ولا يتأتى هذا إلا بضرورة وضع تحليلات متفحصة دقيقة سواء أكان هذا من ناحية الشكل أوالموضوع ، ثم نقوم بعد ذلك بمقارنة هذة التحليلات بعضها مع البعض الآخر . فالمقطوعات الشعرية فى ديوان الحكمة بسيطة وقليلة جداً من حيث موضوعها : فهى مدائح لاتحصى عدداً فى فضائل دراويش الصوفية والتصوف ، ثم يستخلص بعد ذلك النتائج الدينية والأخلاقية من أشهر المناقب والكرامات فى الإسلام ، ثم يعود فيورد مقطوعات وحكايات متباينة

تتصل بحياة النبى محمد ﷺ ومعجزاته ثم يجأر بالشكوى من حال الدنيا وتصاريفها مذكراً بدنو يوم القيامة ، ويكتب رسائل فى الشكوى والزهد ويتصدى بعد ذلك لذكر أحوال الجنة والنار فيتحدث عن زبانية جهنم وحور وغلمان الجنة ، وحديثه عن الجنة يتسم بالعذوبة والرقة والبساطة وهى قصص نابضة بالروح والحياة . لقد بدأ الإسلام ينتشر من جديد بين الأتراك فى هذة الأزمنة ولم يستطع رجل صوفى أن ينجح فى تخليص عبدة الأوثان الأقدمين من هذه العادة التى درجواعليها ، ومن ثم فقد كان طبيعيا أن تكتب آثار صوفية تتسم بالذوق الفنى والبساطة وسهولة الأداء من أجل السواد الأعظم من الناس . وهذه الأعمال الصوفية لن تستطيع بحال من الأحوال أن تمس موضوعات أخرى غير التى نظمت من أجلها .

لم يكن أحمد يسوى قط رجلا غريبا عن العلوم الإسلامية والآداب الفارسية ، ومن ثم فإنه كان يحيط علما بالآثار الصوفية لأقدم وأعظم شعراء الفرس ، ومع أن الأتراك قد قبلوا الدين الإسلامى بكل حمية وصدق ، إلا أنهم لم يتعمقوا فيه بعد ، ومن ثم كان يتوجب على الشيخ يسوى أن يخاطب هؤلاء الترك الذين لم يتخلوا فى سهولة ويسر عما يختبئ فى قرارة أنفسهم من ثقافات قومية ما زالت مستقرة فى أذهانهم ، ولهذا فقد كان لزاما على الشيخ أحمد يسوى شاء أم لم يشأ أن يقدم لهم ما يتفق وأذواقهم وما ألفوه من أعرافهم وعاداتهم ، وأن يخاطبهم بوزن شعرى يستطيعون من خلاله استنباط معانيه ، ونغم موسيقى ولغة سهلة بسيطة يتسنى لهم فهمها ولا تستغلق على أذهانهم .

وبسبب هذه المؤثرات القوية لم ينظم أحمد يسوى شعره على وزن العروض المنغم كما فعل متصوفة الفرس ، ولكنه استمسك بوزن الهجاء القومى الذى يعشقه الشعب التركى واستخدمه الشعراء الشعبيون منذ بضع مئات من السنين .

وعلى هذا فقد اقتبس كل حكمه التى نظمها من الأدب الشعبى وصاغها شعرا على هذا الوزن ، وأعاد صياغتها بأشكال قومية قديمة . هذا ولم تكن الأعمال الشعرية التى على وزن العروض مألوفة معتادة ، ومن ثم لم يكن لها تأثير كبير فى نفوس الناس .

فنحن نرى أن وزن العروض قد استخدم بوضوح وجلاء فى الأدب التركى فى « قوتادغوبيلك قبل ستين أو سبعين عاما تقريبا ، وهذا هو السبب الوحيد لتلك الواقعة

كما قلنا آنفا ، ولهذا كانت رغبة الشاعر أحمد يسوى فى أن يخاطب طوائف الشعب بطريقة مباشرة [1] .

وإذا وقعت بين أيدينا نسخة قديمة لديوان الحكمة ، فإن الشيخ يسوى كانت لديه رغبة فى أن يكتب بلغة سهلة بسيطة حتى يمكن فهمها وإدراك كنهها وإدراك مغزى لغتها، ومن الثابت المؤكد أن هذا الديوان أكثر قوة ورصانة من قوتا دغوبيلك الذى ظل مرتبطا بالأوزان الفارسية ممتزجا بكثير من الألفاظ العربية والفارسية [2] .

---

(١) نعتقد أنه قد نظمت آثار أدبية على وزن العروض قبل « قوتادغوبيلك » بزمن طويل ، وهى أعمال تتوافق وتتواءم مع اللغة التركية ، وظهرت آثار أخرى على هذا الضرب من الوزن بعد « قوتادغوبيلك » ، كما كتبت طائفة أخرى من الأعمال التركية فى هذه المناطق مقلدة للفرس ، واستطاع كتاب « عتبة الحقائق » أن يقدم لنا أفكارًا كثيرة فى هذا الخصوص . ولكن الآثار الأدبية التركية التى ظهرت فيما بعد مقلدة للآثار الفارسية كانت تهدى إلى اسم حاكم أو أمير ، ومن الطبيعى أن يتجلى تأثير النفوذ الإسلامى والفارسى فى محيط البلاط والقصور ، ولكن ديوان الحكمة كان يخاطب الدهماء من الشعب بطريقة مباشرة لا التواء فيها ولا غموض ، وارتبط هذا الأثر ارتباطا وثيق العرى بالذوق الفنى والشعور الواعى المدرك لدى هؤلاء الناس ، ومن ثم يجب ألا نلقى بالا لهذه الآثار التى نلقاها بطريق الصدفة المحضة ، وهذه قضية مهمة فى تاريخ أدبنا نستطيع أن نشرحها ونفسرها عن طريق تأثير البيئة المحيطة بها .

لقد استطاع رجال العلم والأدب الذين كانت تمتلئ بهم قصور الترك أن يصرفوا همتهم لدراسة الأدب الإيرانى والتعرف عليه عن قرب ، وبذلوا فى هذا المسعى جهدا عظيما ، واستطاعوا من خلال ذلك أن يتبوأوا مقام الشرف والعفة والصلاح ، وأصبحوا بعد ذلك قادرين على أن يكتبوا بالفارسية أو أن يدبجوا أعمالا أدبية قريبة الشبه بالآثار الفارسية فى أقل تقدير .

وكان الشاعر لا يعبأ كثيرا بتلك الأعمال ، لأنه لا ينتظر سوى العطاء والتقدير من الحكام ورجال القصر سواء فهم الناس هذه الأعمال أم لم يفهموا ، اتفقت مع حسهم وذوقهم الفنى أم لم تتفق .

أما أحمد يسوى فإنه لم ينتظر الأعطيات والهبات من الأمراء والحكام ، وإنه يسعى ويجد كى ينال رضا ربه ، يبذل قصارى جهده ويتجشم الصعاب ليشرح ويفسر أصول وحقيقة التصوف والدين للناس بروح عظيمة وهمة عالية ، وهو فى هذا على نقيض المثاليين من المتصوفة ، إذ كان يعتبر أن مهمته الكبرى هى التوافق والتلاحم مع مشاعر الناس والتآلف مع ذوقهم الفنى ، ونستطيع أن نرى هذا الحال بصورة جلية قاطعة فى كل عصور الأدب التركى . فلم تكن بغيتهم الفوز بالهبات والعطايا المادية وإظهار الفن لرجالات الدولة العظام ، فهم يفصحون لغيرهم عن مشاعرهم وأحاسيسهم القدسية التى تفيض من أرواحهم ، ويترنمون بوجد صوفى هائج جائش بغية تهدئة ينابيع العشق الإلهية العلوية وأرواحهم الظمأى ، وهم بذلك يمثلون بحق الذوق القومى للآخرين ، وهذا تأثير مهم فى نفوس الناس حرى بنا ألا نغفل عنه .

(٢) لم تقم حتى الآن أبحاث قط فى تاريخ تطور اللغة التركية ، ونستطيع أن نوضح الأسباب =

لقد كتب أحمد يسوى أكثر حكمه على شكل سباعيات واثنا عشرية ، وهما شكلان من النظم كانا يستخدمان كثيرا منذ زمن بعيد ولهما فى نفوس الناس هوى وعشق عظيم ، وكان هذا الضرب من الأوزان يحمل نغما موسيقيا بدائيا غريبا وحوشيا مهجورا ، ولكنها رغم هذا كانت تتضمن أحيانا أداء شعريا أصيلا لاغبار عليه ، ولا يمكن بحال من الأحوال أن يقدم بين يديه صفة متفردة يختص بها .

لقد أبرز أحمد يسوى فى مواضع كثيرة من نظمه حالة من الثورة والهياج والعاطفة المشبوبة التى تسكن وتهدأ ، ثم ما تلبث أن تفتر وتبرد ، أما فى نصائحه فإن أداءه الشعرى فيها كان حازما صارما شديد التألق ، وتعبيره فى أسلوب الرواية والقص يتسم بالبساطة والسهولة والاتساق ، يسير على وتيرة واحدة فى اطراد النغم والصوت ، وفى مناجاته نراه يتصف بالهيبة والوقار فى حالة من الوداعة والسكون لا تتبدل ولا تتغير قط . أما فى غليانه واتقاد ثورته العاطفية ووجدانه المفعم بالنشوة والحمية فإنه غير مكترث أو مبال ولا تحده حدود .

وكان هذا الشيخ الوقور يبدى صداقة حميمة وثيقة العرى مع أصول وقواعد الشريعة ، وهو فى ديوان الحكمة يبرز لنا بوضوح أتم شخصية الترك فى وسط آسيا .

لقد كانت المقطوعات السباعية والاثنا عشرية قوية محكمة النسج ، ومن ثم كان يتوجب على الفنان أن يمنحها نفحة روحية متقدة بالحمية والحماس حتى يمكنه هذا من إضفاء الهياج النفسى والانفعال العاطفى على النغم الموسيقى الموجود بين ثنايا هذا

= العامة لهذه الظاهرة فى النقاط التالية : أولها . كانت الموضوعات التى تناولها الشيخ أحمد يسوى مقتبسة من أشياء تتمم الدين والتصوف ، ومن ثم فقد اضطر إلى استخدام مصطلحات واضحة بينة مستقرة ثابتة . لقد كان للترك الذين دخلوا فى الدين الإسلامى الجديد مفاهيم حديثة تخص الشرع والتصوف ، ولكنهم بوجه عام استطاعوا استنباط هذه المفاهيم بأنفسهم من لغة القرآن الكريم ، وما نقلوه عن علماء الفرس بواسطة هذه اللغة . ثانيها : كان من الطبيعى أن تكثر الألفاظ المقتبسة من العربية والفارسية بمرور الوقت وتنتشر بين الأتراك بعد أن دخلوا فى محيط البيئة الإسلامية وانضووا تحت تأثيرها ، وألف الناس هذه الكلمات واعتادوها ما استطاعوا إلى ذلك سبيلا ، ومن ثم فقد وضع أحمد يسوى هذا الأمر نصب عينيه ، ومن الثابت المؤكد أنه سوف لا يتردد فى استخدام الكلمات المقتبسة من اللغات الأجنبية عند مخاطبته لطوائف الشعب . هذا وقد دخلت طائفة من الكلمات العربية والفارسية فى القرن الحادى عشر الميلادى فى لغة الأوغوز والقارلوق ونعنى بهم أتراك الشرق والغرب على حد سواء ، وقد سبق أن بينا هذا آنفا معتمدين فى ذلك على ديوان لغات الترك .

الضرب من الشعر ، وهو فى الأوزان التى اختارها متوافق متواءم مع الذوق الفنى المشترك لهذا العصر ، وعليه فقد كان محجما تماما عن التجديدات الذاتية التى تنبعث من بنات أفكاره ، أما بخصوص القافية فإنه لم يتقيد فيها بالعرب والفرس ، بل ظل صادقا تماما مع أعراف وتقاليد الأدب القومى لا يند عنه ، واستخدم بدلا من القافية ما يعرف باسم « يا ريم قافيه لر » (١) أى السجع ، والتى كثيرا ما تستخدم فى الأدب الشعبى ، وهذه القوافى تأتى فى الأعم الأغلب من تصاريف الأفعال ، وكثيرا ما تتقيد بقواعد وأصول الرديف (٢) .

(١) هى قافية تعتمد على التشابه الموجود بين الحروف الصامتة فى نهاية الحروف الهجائية أو اللواحق ، ويستخدم هذا الضرب من القوافى بصفة عامة فى الأدب الشعبى . (المترجم) .

(٢) هو من الأوزان الشائعة الاستخدام فى ديوان الحكمة ، وبصفة خاصة فى السباعيات والاثنا عشر ، وقد كتب معظم الإنتاج القومى للأدب التركى الذى جاء إلينا على هذه القوافى ، وأكثر النغمات الموسيقية للاثنا عشر جاءت فى الآثار القديمة على هذا الشكل ٤ + ٤ + ٤ ، ولهذا السبب فإن الأشعار التى جاءت فى ديوان الحكمة على هذا الشكل كانت مطابقة لقواعد وأعراف الأدب القومى .

وإذا نظرنا فى مسألة القافية فلسوف نقدم فيما يلى الآراء التى اضطلعنا بها فى شأن القوافى الموجودة فى أقدم إنتاج للأدب القومى ، ونستطيع القول بذلك فى شأن ديوان الحكمة « كان من الطبيعى أن تتبع بواكير أشعارنا أصول وقواعد القافية ، ومع أنها ذات خصائص وسمات بسيطة أولية، وإذا كنا نسميها فى أيامنا هذه بالقافية ، فإن أصوب تسمية لها هو « يا ريم قافية ، أو السجع » Assonance ، وذلك لأن القافية فى بواكير أشعارنا لم تتولد من ناحية الهجاء الصوتى الموجود فى نهاية المصاريع ، فهذا شئ بعيد جدا عما تستوعبه القاعدة الضيقة المشوشة » .

وهناك تشابه صوتى قليل بين الحروف الهجائية الأخيرة يكفى لوجود تلك القافية مثل . د شيلدى - قوشلدى Desildi - Kosuldu قوشلاتمق - ديشلمتك Kuslatmak - Disletmek وكذلك طاشلاتمق Teslatmak، ومن الممكن تكوين هذا الهجاء بتشابه نصف الأصوات مع القافية وأحيانا نرى هذه القوافى قد جاءت مرتبطة بقواعد وأصول الرديف ، يعنى أن الجزء الأخير ثابت وتصبح القافية فى الأجزاء السابقة عليه ، ومع هذا فهناك آثار نصادفها على هذا الشكل ، كما نصادف اليوم كذلك مقطوعات شعرية مقفاة حسبما تمليه هذه القافية .

وعلى كل حال فإننا نعتبر أن هذه القافية قد استمرت ردحا طويلا من الزمن فى أدبنا القومى فى فترة ما قبل الإسلام ، ثم استمرت فى الشعر الشعبى ، ولسوف نرى هذه القافية حية ماثلة أمام أعيننا حسب هذا المفهوم القديم .

لقد ملك كل الشعراء فى سهولة ويسر ناصية هذه القافية فى الأشعار التى كتبوها فى العصور المبكرة ، =

لقد كان الشيخ أحمد يسوى شغوفا باتباع أعراف وتقاليد الأدب القديم ، وقد برهن على ذلك فى شكل النظم الذى كتبه : يقول أحمد يسوى :

اوج يوز آلتمش حكمت آيتيب دستان آيتى

دستان آيتى بستان ابحره ، ويمق أوجك

والمعنى : قلت ثلاثمائة وستين حكمة ، ورويت الملحمة - وولجت داخل البستان .

وهكذا فقد نظم كل حكمه فى إطار هذا الشكل القومى القديم . وقد ظهرت هذه الملاحم والقصص فى قصائد ذات أربعة مصاريع مغايرة لأشكال النظم السابقة ، فأحيانا نرى فى نهاية المصراع من القطعة الأولى جملا مكررة مثل « النقرات » Nakarat فى كل أبياتها ، ففى البند الأول لكل ثلاثة مصاريع نجد أنه - مع وجود القافية بينهم - فإنه يلزم أن تكون نفس القافية موجودة فى نهاية المصراع الأول على الدوام ، ومن ثم فهناك فرق بين البند الأول وبقية البنود الأخرى ، وتكون القافية على هذا النحو : المصراع الأول مع الثانى ، والمصراع الثانى مع الرابع .

وهكذا فإنه يتبين أن هذا الشكل من النظم كان ضئيلا وبدائيا ، ولهذا السبب فإنه نظم قومى خالص مجرد تماما عن المؤثرات الأجنبية .

ففى نهاية كل بند إما أن يكرر المصراع بعينه أو القافية بعينها ، وليست الغاية من هذا هو قراءة الآثار الخاصة بالعصور المتأخرة منفصلة قائمة بذاتها فحسب ، بل إنه يتبين لنا أنها كتبت كى تنشد ويُترنم بها فى المجالس الدينية وحلقات الذكر ، وهذا يعنى أن أثر أحمد يسوى من هذه النظرة لا ينفصم بحال من الأحوال عن نتاج الأدب الشعبى القديم [1] .

= وكان أكثرها يتأتى من تصاريف الفعل (تاريخ الأدب التركى : المبحث الرابع : الأشعار الأولى والشعراء الأولون) ونرى فى بعض أشعار ديوان الحكمة أن عدد المصراع الرابع من ناحية الهجاء ناقص بالنسبة للمصاريع الأخرى ، وتلك خصوصية نصادفها فى أقدم الأشعار الشعبية .

(١) هناك معلومات سندلى بها فيما بعد حول أشكال النظم المستعملة فى شعرنا الشعبى القديم وفى آثارنا الأدبية الأخرى ، وهى تتفق تماما مع الحكم التى نظمها الشيخ أحمد يسوى : « إن المراثى التى نظمت فى حق الأبطال العظام تفيد بأن كل واحدة منها تتكون من أربعة مصاريع ذات سبعة أو ثمانية مقاطع هجائية ، وأحيانا تأتى القطعة الأولى من أربعة مصاريع ، وأحيانا تصبح المصاريع الأخرى =

٣٢- أحمد يسوى الصوفى :

سبق أن شرحنا فى الأقسام السالفة الذكر السمات والخصائص الأساسية للطريقة الصوفية التى أوجدها الشيخ أحمد يسوى ، وكذلك المؤثرات المتباينة للبيئة التى عاش فى كنفها ، ومتى وكيف خلقت هذه المؤثرات أثرها فى شخصيته : وإذا كان القراء على ذكر من هذه الإيضاحات ، فإنهم ولا ريب يستطيعون فى سهولة ويسر معرفة إلى أى حد نستطيع أن نسميه « بالشاعر المتصوف » ، وكيف أن هذا اللقب جامع مانع له يحيطه من كل جانب .

= خارجة عن إطار المصراع الثالث ، وبعد ذلك تكون هناك قافية بين المصراع الأول والثالث فى هذه المقطوعات - وهذا يعنى أنها مغايرة للمقطوعات الأخرى ، ولهذا فإنه تتشكل وحدة كاملة من كل هذه المقطوعات بسبب تكوين القافية بعينها فى المصاريع الأربعة . ومن ثم فإن هذه المراثى هى دون ريب شكل من أشكال الشعر التركى القومى القديم خصب المعانى ذى قيمة أدبية رفيعة . وهو بصفة عامة من المنظومات المطولات . وهناك ملاحظتان رئيسيتان تجذبان النظر فى الأشكال الأولى للشعر التركى : أولاهما : ندرة هذه الأشكال ومتانة سبكها ورصانتها ، وذلك لأن الشخصيات الأدبية البارزة فى تلك العصور المبكرة لم تستطع التطور والارتقاء بحرية وطمأنينة كاملة ، مما اضطر كل شاعر إلى أن يتحلى بمظهر التدين الحق تجاه الأشكال الشعرية الموجودة آنذاك حتى يتسنى له أن يتفوق ويبذ غيره من الشعراء . ثانيهما : كان المصراع الرابع فى المقطوعات التى تشكل المراثى مقفى دائما ، وقد كتبت هذه المراثى كى يترنم بها ، ويشكل المصراع الرابع اللازمة الموسيقية لكل أنشودة من هذه المراثى ، ومن الطبيعى أن يظهر هذا المحافظة دائما على تكرار القافية بعينها (تاريخ الأدب التركى - المبحث الرابع : بواكير الشعر والشعراء الأولون) .

إن الملاحم والقوشمة Kosma هما ضربان من الأدب الشعبى ، ثم ظهر المربع بعد ذلك فى أدبنا الكلاسى القديم متأثرا بما ورد فى أشعار العرب والفرس ، وهذا الضرب من النظم قومى خالص فى شكله . وفى هذا الشكل من النظم ظلت آثار باقية من العصور القديمة التى لا ينفصم فيها الأدب عن الموسيقى أو اللفظة عن اللحن ، ففى المصراع الثالث ينشد الشاعر شعرا منغما ملحنا قائما بذاته، ثم يلتزم اللازمة الموسيقية فى المصراع الرابع ، ومن هذه الوحدة المتناغمة يكون هنالك تجانس مخصوص يعرف باسم « Korohalinde » أى « الكورس » أو جماعة المنشدين والمغنين . ويقول صاحب « جواهر الأبرار » « إذا كان الشيخ يسوى قد أنشد حكما خاصة بألحان متناغمة فى القرن السادس عشر الميلادى ، فإننا نعلم يقينا أن هناك ألحانا خاصة فى ديوان الحكمة شاعت اليوم سواء فى التركستان بين القركيز والقازاق أم بين أتراك « قولجا بويى » .

وقد حازت الإلهيات فى الأدب العثمانى منزلة رفيعة الشأن وأهمية دينية سامقة بين الناس ، ولسوف نرى فى الجزء الثانى من كتابنا هذا كيف كانت الآثار التى تخص الشعب تقرأ جيدا ، وكانت لها ألحان وأنغام ظاهرة بينة تتفق مع هذه الأشعار .

إن هذا الشيخ الصوفى قد عاش حياة صوفية صادقة عميقة مخلصة منذ بواكير حياته وحتى أخريات عمره ، وقد دبج أشعاره بغية تلقين وترسيخ الحقائق الصوفية لمريديه ، وتنوير الأتراك وإماطة اللثام عن الآثار الصوفية التى تستغلق على أفهامهم فى اللغتين العربية والفارسية والتى لا قبل لهم بإدراك كنهها واستنباط معانيها .

ومن الطبيعى أن تكون الميزة الصوفية هى السمة الغالبة على كل أشعاره . وإذا افترضنا أن هذا الديوان لا ينسب إلى الشيخ يسوى كما شرحنا آنفا (٢٩ - ديوان الحكمة) فإنه ليس ثمة فرق بين ما نسب إليه وما لم ينسب إليه من ناحية الشكل الفنى والروح الشاعرية ، وهذا ما حكمنا به على تلك الأشعار بعد دراسة سطحية عاجلة لديوان الحكمة ، وهذا ما يمكن أن يلقى الضوء ويبين لنا ما فيه الكفاية فى هذا الخصوص .

لقد كان أحمد يسوى شاعرا صوفيا غريبا تماما عن المحسنات البديعية ، كما أن خياله الشعرى ليس خصبا مثل غيره من المتصوفة لا يكترث ولا يبالى بالعالم الخارجى ومظاهره وهو فى لجة عالم الوحدة ، قانع قابع ، وهو يستطيع تشبيه الدنيا بأن لها نهاية واحدة مثل حبة الخشخاش [١] .

كان شغله الشاغل هو التفكير مليا فى حث الناس على اتباع الطريق المستقيم وإرشادهم إليه ، ومن ثم فقد كتب المناقب الدينية مثل المناجاة - الشكوى - والاستغفار ، وصورها بفكر سامق رفيع . ونراه فى المقطوعات المختلفة التى كتبها فى حق الرسول الكريم ﷺ يتحدث فى حكمه عن أحوال الدار الآخرة ، ويدعو الناس أجمعين إلى سلوك طريق الهداية والرشاد ، ثم يستغفر الله كثيرا من ذنوبه وعلى ما فرط فى جنب الله .

---

(١) نستطيع أن نجد هذا التشبيه وغيره من التشبيهات لدى المتصوفة ، ومنه ما قاله مولانا جلال الدين الرومى فى هذه القطعة :بيش ديده دوعالم جودانه بيش خروس

حنين بود نظر باك كبريا ديده

كارجهان بوزن دوخشخاش دانه كير

والمعنى : أمام عين العالمين كالحبة أمام الديك

هكذ كانت العين تنظر بطهر إلى الكبرياء

وإن صنيع الدنيا كمثقال خشخاشين تلتقطان الحبوب

ومن أهم الأشياء التى كان يوصى بها دائما : الإصغاء إلى كلام المتصوفة واتباع أحكام القرآن والحديث ومزج الشريعة بالطريقة ، وهجر الدنيا الفارغة والتجافى عنها والتيمم صوب طريق الرياضة والمجاهدة كما كان يجأر بالشكوى من الدنيا وتصاريف أقدارها مثله فى ذلك مثل سائر المتصوفة ، وكان يقول إن من لا يمعن النظر فى كلام المتصوفة النفيس ، فإنه لا محالة سيكون أسيرا للنفس الأمارة ، ويشرح هذا المعنى وهو يتحرق حسرة وأسى وشوقا وضنى . ولما كان يتمذهب بالمذهب الحنفى فإنه كان يورد مدائح يثنى فيها على الإمام الأعظم أبى حنيفة النعمان وسائر الأئمة الآخرين ، وقد استطاع عن طريق الكرامة حل كثير من المسائل الشرعية المشوشة المبهمة ، وتوجد فى ديوانه مناقب مهمة جديرة بالملاحظة والاهتمام، وكلها جميعا تندرج تحت هذا الموضوع ، ولا يوجد قط فى ديوان الحكمة ما يدل على أى وجه من وجوه الاعتزال والتعصب للشيعة كما هو موجود على سبيل المثال عند فريد الدين العطار [1] .

---

(١) لا توجد آثار أو أمارات للتشيع بأى وجه من الوجوه فى الأعمال المبكرة لفريد الدين العطار مثل : بند نامه ، ولكنه نظم فى أخريات عمره قصيدة « مظهر العجائب » فى مدح الامام على كرم الله وجهه والأئمة الاثنى عشر ، وهى منظومة متقدة بالانفعال العاطفى ، مفعمة بالحماس ، وكان لا يتردد قط فى ضرب من يظن أنهم يعارضون مديحه ، وبناء عليه فقد نفى وطرد من سمرقند متهما بالرافضية ، وهذا ما بيناه آنفا (انظر : ملاحظة رقم ٢٨ من القسم الثانى فى الجزء الأول) .

وبعد أن شرح العطار هذه الواقعة فى منظومته « لسان الغيب » التى كتبها فى مكة ، نراه لا يتردد فى كتابة هذه المصاريع التى يقول فيها :

شيعه باكست عطار أى بسر ∴ جنس اين شيعه بجان بخر

ماز فاروق التجابر كنده ايم ∴ بى زنورين شمايير يده ايم

أبو حنيفه رازدست بكذا رتو ∴ خودبرو اندربى كرارتو

والمعنى : أى بنى ! إن الشيعة الطاهرة كالعطار – فافتد جنس الشيعة هذا بروحك

ونحن قد ولينا هاربين من الفاروق – ولذُنا بكم عن ذى النورين

فتخلص من أبى حنيفة النعمان – واهرع إلى الكرار (على بن أبى طالب)

(نقلا عن المقدمة المفصلة التى كتبها القزوينى فى كتابه تذكرة الأولياء والتى طبعها « نيكلسون Nicholson » . وإذا كنا نجد بعض المدح والتقريظ فى حق كل من شاه حسين وشهر بانو فى ديوان الحكمة طبعة استانبول ، فإن هذا لم يكن فى أى وقت من الأوقات تفسيرا أو شرحا للمذهب الشيعى ، بل هو شئ شائع عام بين المسلمين أجمعين (ص ٢٠٥) ، ومع هذا فإن المقطوعة الشعرية الصغيرة لم تنسب إلى الشيخ يسوى ، ومن المحتمل أن تكون قد كتبت بعده بزمن قليل ، وإذا افترضنا أن الشيخ يسوى هو الذى كتبها ، فلزام علينا ألا ننسى أنه ينحدر من سلالة الإمام على كرم الله وجهه كما تقضى بذلك الأعراف والعادات والتقاليد . =

وفى الحق فقد كان هذا هو أحد الأفكار التى أحكمت زمام فكره وسيطرت عليه ، وهذا ما سبق أن شرحناه آنفا ، وكثيرا ما يتحدث الشيخ يسوى عن قصة « أبى منصور الحلاج » وسر قوله « أنا الحق » ، كما أنه يتحدث كذلك عن الفقهاء والعلماء الذين لم يستطيعوا فهم وإدراك كنه أسرار الطريقة ، ولكنه لا يتجاوز هذه النقطة الواضحة الجلية رغم أنه يؤكد على الزهد والرياضات والمجاهدات فى سبيل الطريقة الصوفية ، وأن المجاهدة والرياضة والتقوى والزهد لا غُنية عنها من أجل بلوغ مرتبة الحقيقة ، لأن الذهاب إلى طريق الله ليس بالأمر الهين اليسير . ورغم أن طريق العشق تكلل بالفوز والظفر ، إلا أنه محفوف بالمخاطر مملوء بالصعاب والعراقيل التى لا تنفد ، ومن يلج هذه السبيل المعذبة المؤلمة فإن مآله هو الخراب ، وإلى أى حد يكون فى هذه السبيل ترابا [١] ، ولزام عليك أيها العاشق أن تغلل نفسك بغل المحبة حتى تكون عاشقا ، ولكن يتوجب عليك قبل كل هذا أن تقتل النفس ، ومن ثم يجب عليك أن تتجمل بالصبر والتحمل فى سبيل تجشم هذه المصائب والنكبات وما يعتور سبيلك من مشاق طويلة وعذابات .

= ولما كان « هارتمان » M. Hartman لا يعلم مدى العلاقة الوثيقة العرى بين الشيخ يسوى والبكتاشية، فإنه يظن أن الشيخ يسوى هو شخص يختلف تمام الاختلاف عن الشيخ محمد الحنفى (نشريات الندوة العلمية للغات الشرقية برلين ج ١ . ص ١٣٣) . ومع هذا فإن الإيضاحات التى أسلفناها تبين مدى خطأ هذا الظن ، حيث بينا بصورة قاطعة لا تقبل الشك أن الشيخ يسوى ينحدر نسله من الإمام على كرم الله وجهه ، وأن الصورة الأساسية الواضحة لانتشار مناقبه فى الأناضول وآسيا الوسطى هى آكد دليل على صحة ما نقول .

(١) المقصود من العشق فى ديوان الحكمة ليس العشق المجازى ، ولكنه عشق الله يعنى العشق الحقيقى . فالانسان إنما يقبل العشق ويرضى به كى يتخلص من العدم ، ولأجل إعلاء وإرجاع روحه الانسانية إلى مكان هبوطها الأصلى . وبلوغ العشق الحقيقى يتحقق حسب قوله « المجاز قنطرة الحقيقة » ولكن هناك طائفة من الصوفية يشددون على وجود علاقة ما يسمى « محاسن الصور » حتى يتمكن العاشق من سلوك طريق مرض العشق وعنائه وويلات عذابه ، والعشق الإنسانى الذى يبلغ منزلة العشق الإلهى يمر من قنطرة دقيقة كالشعرة الدقيقة الطويلة المحفوفة بالمخاطر والتهلكة ، وهناك مولعون كثيرون من البشر فى هذا السبيل ، ولكن سرعان ما يسقطون فى لجة العشق فيغرقون ، وعندما يعبرون هذه القنطرة ويتجاوزونها ذات مرة فإنهم لا محالة هالكون من العدم زائلون ، ومن ثم فالعاشق يرى الحسن الإلهى فى كل شئ . وهذا ما يقول عنه متصوفة الشعب « إن الله يكون مع الحق » . حقا ! إن آهات وصيحات العاشقين ما لها من نفاد ، وينبعث مصدر روحهم الأصلى من الألوهية الحقة ومن رغباتهم التى يشتهونها ويقول البيت المشهور للشاعر جلال الدين الرومى الذى تملأ صيحاته المؤثرة =

وإن الذى يريد العثور على درة العشق فلزام عليه أن يقنع ويرضى بكل قطرة ، والمحترق بنار العشق هو فى الحقيقة يخفى مشاعر العاشقين ، متحير الذات وَلِهاً ، قلبه خرب يباب ، وعيونه تنهل بطوفان الدمع الهتون ، والدنيا فى نظره كما يقول الرسول الكريم ﷺ « جيفة وطلابها كلاب » والعشاق الحقيقيون هم من يتخلون عن أرواحهم للحبيب ، وهم الذين يطلبون وصال الحق .

أيها الشيخ أحمد : كن على ذُكر دائم بالحق سبحانه وتعالى وابك وانتحب وأقم الصلاة طرفى النهار وزلفا من الليل ، وكن صواما، ولتبلغن بغيتك ومرادك .

والمجاهدة والرياضة موجودة بكثرة بهذا المعنى فى كثير من حكم الشيخ يسوى ، حيث يتبين منها ضرورة أن يهجر الانسان الدنيا وينفض يده عن كل ما يشغله بها .

وهذا فى رأى كثير من المتصوفة هو مفهوم قوله تعالى للآية الجليلة ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱتَّقُواْ ٱللَّهَ ﴾ ، وعندما لا يكون الإنسان هكذا ، فإن قلبه لا يمكن بحال من الأحوال أن يكون محط نظر الله (١) .

= ديوانه الكبير :

مرغ دلم فى طيد هيج سكونى نداشت

مسكن أصليش ديد يافت دروساكنى

والمعنى : إن طائر فؤادى يخفق بجناحيه دون راحة أو سكون - ولما وجد مسكنه الأصلى وجده ساكنا فيه .

ففى هذا الشعر آهات وصيحات مؤثرة ، وفيه آراء واضحة جلية واسعة لا تقبل الظواهر الشرعية، وهذا الشعر هو محصلة العشق الإلهى ، فيه جنون العشق الذى لا تحده حدود ، وها نحن أولاء نجد مثل هذه الصيحات عند أحمد يسوى ، ولكنها قليلة غير ذات قوة لا تفنى صاحبها أو تمحوه ولا تذويه .

(١) يصور مولانا جلال الدين الرومى حقيقة هذا التصوف على هذا النحو فيقول :

آن دل كو عاشق ما لست وجاه - يا زبون ابن كل وآب سياه

يا خيالاتى كه در ظلمات أو - ميبرسند شان براى كفت وكو

دل نبا شدغبير آن درياى نور - دل نظر كاه حذا ونخدا ونداه كور

والمعنى : إن ذاك الفؤاد عاشق للمال والجاه - إما أن يضعف لهذا الماء والطين الأسود

أو يعيد الخيالات التى فى غياهب ظلماته - ويعشقها من أجل هذا القيل والقال

هو ليس بفؤاد ، بيد أنه بحر الأنوار - وموضع لتجلى الإله وهو أعمى عن رؤية الله

وبعد أن يتجشم الشيخ يسوى كل هذه المشاق ، فإنه يكرع شراب الوحدة ويتلقى الدرس من الله ، وإذا تسنى له الوقوف على كنه سر « أنا الحق » ، فإنه مع ذلك لا ينكشف له السر [1] .

---

(١) يقول أقطاب المتصوفة : إن العوام لا يستطيعون إدراك كنه حقيقة الوحدة ، ولا يمكن أن ينكشف سر هذه الحقائق بأى وجه من الوجوه للخواص . ويقول الإمام على للمتصوفة أخبروا المخاطبين وانقلوا لهم الشئ الذى يستطيعون فهمه وإدراك كنه معانيه ، لأنكم ترغبون فى الكذب على الله ورسوله ، ومن ثم فإنكم لن تستطيعوا الوصول إلى عقول القوم ، وتكون هناك فتنة فى بعض ما تنقلونه وتخبرونه للناس » (كما ورد فى الجامع الصغير نقلا عن ابن عباس منسوبا إلى ابن عساكر) وهم ليسوا غافلين عن الأحاديث الشريفة . ويقول القاضى يونس عبد المليك فى هذا الصدد : عندما نسمع من الولى مثل هذه التعبيرات « أنا الحق » ، أو أنا هو « فاحذروا أن تجدوا فيها ما يوهم بالأنانية ، لأنه فى هذه القضية لا يثبت لنفسه شيئا محمولا ، ولكنه يخبر عن الذاتية والأنانية من ذات نفسه ، وهو أنها ذاتية الحق وليست ذاتية العبد كما يشعر القائلون بهذا ، ولأن الذاتية المذكورة لا وجود لها فى صورة الذهن ودائرة الحسن. ومن ثم فكيف يتأتى الإخبار بشئ غير مشروع به ؟ وإذا صدر هذا القول من لسان الحق وأخبر به ذات الجلال العلية فإنه يأمر بإنطاق كل شئ لأنه من صنع الحق وإبداعه (حجة الإسلام : ص ٣٣٤ - ٣٤٥) . ويكتب ابن خلدون فى مقدمته الشهيرة فيقول « عندما لا يتأتى الوجد والنشوة والإنجذاب الصوفى فى ذات نفسك ، فإنه (أى الوجد) يكون حاضرا فى ذات الحسن والجمال ، ومن ثم فقد أفتى الفقهاء وأكابر المتصوفة بقتل الحلاج (ترجمة مقدمة ابن خلدون - ج ١ - الفصل السادس ص ٩٦ ويفهم من فتوى أكابر المتصوفة أنهم يعتمدون على رواية أفتى بها الجنيد البغدادى » وفى الحقيقة فإن الجنيد قد أخطر الحلاج بأنه انحرف وزاغ عن الطريق المستقيم ، وعندما طلبوا إليه أن يوقع بنفسه فتوى بإعدامه فإنه قام بتوقيعها فى المدرسة وهو يتزيا بزى العلماء (تذكرة الأولياء - نشر نيكسون - لندن ١٩٠٥ ، ج ٢ ، ص ١٢، ص ١٣٧) ويبين لنا مولانا جلال الدين الرومى هذه الواقعة وهو لا يصدق ما حدث للحلاج فيقول :

جون قلم دردست عذارى بود - بيكمان منصور بردارى بود

جون سفيها نراست اين كاروكيا - لا زمد آمد يقتلون الأنبيا

والمعنى : لما كان القلم فى يد غدر القضاء . وكان المنصور (الحلاج) على مشنقة دون مراء

وعندما يكون هذا الصنيع من أجل السفهاء - فكان لزاما أن يقتل الأنبياء

ويبدى القاضى « يونس عبد المليك » عظيم إعجابه وتقديره للحلاج ، ويفصح عن هذا المعنى بقوله :

آن أنا كفت وزخود بربادشد - زاتحاد نورك ازراه حلول

المعنى : ذلك الذى قال أنا (هو) وخسر نفسه - وهذا قال « أنا » وأنقذ نفسه

كذا كانت (أنا هو) فى قصر الفضول - من اتحاد النور وليس بطريق الحلول

وفى الحق فإن كل كبار المتصوفة قد شهدوا بعظمة شأن الحلاج وعلو قدره ، ويقول الصوفى =

وهناك منظومات أخرى كثيرة فى ديوان الحكمة تحمل نفس المعنى والموضوع ، كما توجد كذلك طائفة من الحكم تخص حياة الشيخ أحمد يسوى .

= الشهير « الشبلى » « كنا على نفس الشاكلة مع الحلاج ، ولكنهم اتهمونى بالخرف والجنون ، ولكننى تخلصت من هذه التهمة ، ولما كان عاقلا أريبا فقد أودى هذا بحياته » .

تقول رواية أخرى منقولة عن الشبلى أيضا « إن المصيبة الكبرى التى ألمت بالحلاج كانت بسبب أنه أماط اللثام للآخرين عن سر الحق (تذكرة الاوليا : ج ٢ : ص ١٣٦ ، ١٤٥) . ويوجد كذلك فى كتاب « فصل الخطاب » منقبة تجذب الانتباه تتحدث عن العاقبة الوخيمة التى أصابت الحلاج ، ويورد ابن خلكان كاتب السير (ج ١ . ص ١٨٣) أن مناقب هذا الصوفى العظيم قد ذاع صيتها فى العالم الإسلامى ، وانتشرت بين الناس أجمعين ، ويضيف قوله : إنه قد كتبت مؤلفات أخرى باسم هذا الصوفى من بينها ما كتبه أحد شعراء العثمانيين الأقدمين ويسمى « مريدى » بعنوان « حلاج نامه سى » أى رسالة الحلاج ، وعلى من يريدون الوقوف على فكر وعقائد الحلاج الموجود فى تصوفه ويفهمها حق الفهم ، فعليه الاستعانة بكتاب « الطواسين » (ما سينيون. كتاب الطواسين باريس ١٩١٣) وعندما ألمح الشيخ محمد الشبسترى إلى حادثة طور سيناء قال :

رواباشد أنا الحق شد ازدر ختى جرا بنودر وازبينكبختى والمعنى :

والمعنى : ليكن أنا الحق ، فلماذا لا يكون من الشجرة ، فلربما يكون هذا من الحظ الميمون هذا وتوجد تفصيلات مسهبة كافية فى مسألة « أنا الحق » وردت فى كتاب « كلشن راز » روضة الأسرار للشاعر محمد إقبال : يقول فيها

أنا الحق كشف أسرار ستش مطلق — بجز حق جيست تاكويد أنا الحق
همه ذرات عالم همجو منصور — توخواهى مست كيروخواه مخمور
درين تسبيح وتهليلند دايم — بدين معنى همه باشند قايم
اكر خواهى كه برتو كردد آسان — وإن من شئ رايكره فروخوان
جوكردى خويشتن رابنبه كارى — توهم حلاج وار اين دم بر آرى
برأو ربنبه بندارت ازكوش — نداى واحد قهار بنيوش
ندا مى آيد ازحق بردوامت — جرا كشتى تومو قوف قيامت
در آدرو ادئ ايمن كه ناكاه — در ختى كويدت انى أنا الله
بدان كسى راكه اندر دل شكى نيست — يقين داندكه هستى جزيكى نيست
من وما وتوواو هست يك جيز — كه در وحدت بنا شدهيج تمييز

والمعنى : أنا الحق هو إماطة اللثام عن الأسرار - وماذا غير الحق حتى يقول أنا الحق الجبار كل ذات العالم تشبه الحلاج المنصور - سواء أكنت ممسكا بالكأس أم مخمورا =

وقد استطاع هذا الشيخ التركى - عن طريق لغة تركية سلسة بسيطة خالية من الصنعة الفنية - أن يطلعنا على الأحداث المهمة فى حياته ، وكيف أصبح صديقا حميما للخضر عليه السلام ، وما هى الكيفية التى تلقى بها الفيوضات من الشيخ « ارسلان بابا » ، وكيف تأتى له الوقوع فى لجة العشق الإلهى ، ولقد مكث الشيخ يسوى ردحا من الزمن فى خراسان ، ثم طوف ببلاد الشام والعراق ، ويقول إنه عاد إلى التركستان عندما غلبه الحنين وحداه الشوق إلى « ارسلان بابا » ، وجاء إلى مدينته الأصلية حيث كانت له رغبة ملحة فى أن يموت بأرضها . ثم يورد حديثا فياضا مفعما بالانفعال العاطفى عن موطنه فيقول « لقد خرجت من التركستان المباركة التى ولدت فيها وأنا أتحسر لهفة وشوقا عليها » ثم يصف حاله عندما جال بخاطره ذكرى الشيخ يوسف همدانى . لقد كان الشيخ يسوى مثل شيخه تماما إذ تربى ونشأ وهو منجذب بفطرته ، يحدوه حنين فياض إلى وطنه ، ثم يفصل القول فى ديوان الحكمة عن العصور الخوالى المتباينة التى عاشها حتى بلغ الثالثة والستين من عمره إلى أن بلغ كل مقامات التصوف فى الآداب والسلوك ، وأصبح فى نظر مريديه وخلفائه سلطانا عظيما ، ثم يشرح حال نفسه الأمارة بالسوء ، وكيف كان يعصمها من الزلل فيدخل صومعة التعبد قابعا معتزلا ، ويشرح كل هذا بوضوح وجلاء فى حكمه التى كتبها متجردا عن الخلائق زاهدا فيهم .

وبعد أن بينا بوضوح الخصائص والصفات المميزة للمنظومات التى احتواها ديوان الحكمة ، نفكر مليا إلى أى درجة صار هذا الشيخ مطابقا للقول الذى يقول إنه « شاعر صوفى » ، ولا يمكن أن يعد الشيخ أحمد يسوى « من هؤلاء الصوفية الذين يستطيعون السيطرة على زمام آهاتهم وصيحاتهم الصادقة المخلصة والتى تُنتزع من حبات أفئدتهم

= وهم دائما فى ذالك التسبيح والتهليل - ومن ثم فهم على هذا المعنى قائمون يذكرون
وإن ابتغيت أن يسهل الأمر عليك - فاقرأ بصوت خفيض « وإن من شئ »
وإذ أشغلت نفسك بحلج الأقطان - فاحضره من فورك كالحلاج فى الآن
وأخرج من أذنيك قطن الشك والارتياب - واستمع إلى نداء الواحد القهار
فيصيبك من الحق نداء على الدوام - وإذا توقفت سفينتك إلى يوم القيامة
فتعال على حين غفلة إلى دار الأمان - وستقول لك إحدى أشجاره « إنى أنا الله »
واعلم ان الشخص الذى ليس فى فؤاده شك أو ارتياب - يعلم علم اليقين أن الوجود ليس إلا لواحد غلاب
فانا ونحن وأنت وهو شئ واحد دون انفصام - فليس ثمة تمييز قط فى الاتحاد والوئام .

وغُلالة أرواحهم ، ومن ثم فإنه لم يقدح زناد فكره فى إمكانية التآلف مع مظاهر الأحكام الشرعية ، بل كان على النقيض من ذلك تماما ، إذ وضع نصب عينيه الحالة النفسية والمستوى الفكرى للجمهور الذى يخاطبه ويتحدث إليه ، ولم تكن رسالته تقف عند حد إبلاغ هؤلاء دقائق وخفايا التصوف التى لا يستطيعون فهمها وإدراك كنهها فحسب ، بل كان يبلغهم طائفة من القضايا والمسائل الشرعية والأخلاقية ويسوقها لهم فى شكل أوامر يأمر بها ناصح أمين . كما كان يسعى دائما لكى يشرح لهم ضرورة أن يكونوا على صلة قوية بهذه الأوامر حتى يفوزوا بالسعادة الأخروية .

وقد نظم مدائح مطولات فى حق الخلفاء الراشدين ، كما يسوق مواعظ صوفية خالصة لمريديه يحضهم فيها على الالتزام بالطريقة الصوفية ، ولا يمكن تعريف أحمد يسوى على أنه شاعر صوفى حقيقى لأنه يبث شكواه إلينا من شرور آخر الزمان ، ولا نستطيع أن نجد فى ديوان الحكمة أثرا لهذه الأشياء التى تذكرنا بفلسفة وحدة الوجود عند جلال الدين الرومى ، أو لذلك المفهوم الواسع المعنى ليونس أمره الذى يقول « إن من لم ينظر بعين واحدة إلى اثنتين وسبعين أمة فإنه فى حقيقة الأمر يكون عاصيا إن كان للناس معلما » (١) .

---

(١) انظر الجزء الثانى من كتابنا هذا حتى تقف على الفروق الجوهرية بين القطبين الصوفيين لدى أتراك الغرب وهما أحمد يسوى ويونس أمره ، كما يوجد ميل قوى كبير تجاه وحدة الوجود عند جلال الدين الرومى ، وهو متأثر فى ذلك بالأفلاطونية الحديثة . وهذا الشاعر الصوفى الذى أخرج زفرات الألم وآهات العشق كان مجذوبا بالعشق المتقد حرارة ، والذى بلغ درجة سامية ، وديوانه « شمس الحقائق » هو أول دليل على أن هذا الضرب من الشعر الملهم هو نتاج تمخض عن الفيوضات الإلهية السامقة الذرى ، ويحمل قيمة أدبية شعرية جمالية عظيمة الشأن ، ويعد هذا أعظم أعماله الأدبية الصوفية رفيعة القدر ، حيث حملت فى طياتها الذوق الفنى والفكر المدقق الفاحص .

وعلى سبيل المثال : فإن مولانا جلال الدين الرومى يسوق مصاريع شاعرية تحمل معنى شخصيا عميقا بشأن كناية « بزم الست » أى « مجلس ألست » الذى يمثل عند شعراء العثمانيين موضوعا جديرا بالأهمية يقول جلال الدين :

بيش ازان كاندر جهان باغ ورز وانكور بود

از شراب لا يزالى إلى جان ما مخمور بود

ما ببغداد ازل لاف أنا الحق ميزديم

بيش ازان كاين دار وكير ونكته منصور بود =

إن ديوان الحكمة هو أثر مؤلف من منظومات تعليمية تدور حول آداب السلوك

= بيش ازان كاين نقش دل آب وكل معمار شد

در خرابات حقايق عيش ما معمور بود

والمعنى : كان فى الدنيا قبل ذلك بستان وتبر وأشجار كرم - وكانت أرواحنا مخموره بشراب (لا يزالى) وكنا نادى أنا الحق منذ الأزل فى بغداد - وقبل ذاك كانت المشنقة والحبس وادعاء المنصور وقبل هذا كانت صورة الفؤاد جلية على الماء والطين - وكانت حقائق عيشنا عامرة فى الخرابات .

وفى الحق فإن مولانا جلال الدين يتكلم بوضوح عن مسألة « أنا الحق » كالمنصور فى بغداد ، ومن ثم فهو لا يتردد فى الديوان الكبير فى الإفصاح عن حقيقة التصوف والكشف عن ماهيته بوجد صوفى صادق وثورة عاطفية تفيض رقة وحماسا : يقول الرومى :

مرد خداز أن سوى كفرست ودين   مرد خدا راحه خطا وصواب

والمعنى : رحل عبد الله من ناحية الكفر والدين - فأى خطأ أو صواب لعبد الله

ثم يبين لنا بوضوح تام مشربه الصوفى فى غزليات له نابضة بالروح والحياة : يقول فيها :

هرنفس آواز عشق مير سداز جب دراست

ما بفلك ميرديم عزم تماشا كراست

ما بفلك بوده ايم يار ملك بوده ايم

بازهما نجارويم خواجه آن شهر ما ست

خود زفلك برتديم وزملك افز ونتريم

زين دوجرا نكذ ريم منزل ما كبر ياست

عالم خاك ازكجا كوهر باك ازكجا

كرجه فرود آمديم بازدويم اين جه جاست

والمعنى : تبلغ مسامعنا أصوات العشق من كل ناحية فى كل حين - ونحن نتجه ناحية الفلك فمن ذا الذى نبتغى رؤياه وكنا فى الفلك أصدقاء للملك - وسنمضى إلى المولى هنالك حيث مدينتنا ثاوية .

فنحن أفضل من الفلك وأعظم من الملك - وسنمضى عن العالمين فمنزلنا هو الكبرياء

من أين عالم التراب ومن أين الجوهر الطاهر - وبالرغم من أننا أتينا .

فلسوف نعود مسرعين إلى هذا المكان .

وعندما نأتى إلى المثنوى فإننا نراه فوق هذا يحمل صفة أخلاقية تعليمية (انظر ما ورد بحق مولانا جلال الدين الرومى فى هذا القسم الثانى من كتابنا) .

وأصول الطريقة الصوفية ، ويتضمن حكايات ومواعظ أخلاقية دينية أكثر من كونه أثرا صوفيا شاعريا يحمل بين ثناياه عمقا أدبيا سامق الذرى ، إنه أثر مفعم بفكر أحمد يسوى الصوفى ، ولكنه رغم هذا يظل محروما من المقدرة والكفاءة الشاعرية والغنائية ، وهو شاعر أخلاقى هزيل المعانى .

وإذا عقدنا مقارنة بين أحمد يسوى وشعراء إيران من ناحية الكفاءة والمقدرة الشاعرية الصوفية والأخلاقية ، فإننا نستطيع الاقتناع بفكر محدد واضح قاطع فى هذا الخصوص .

وعندما كتب ديوان الحكمة فى القرن الثانى عشر الميلادى ، كان هناك أدب فارسى عظيم القدر رفيع الشأن فى طور الكمال والتكوين ، وبعد أن اضطلع الفردوسى بتدبيج أدب الملاحم وبلغ به أوج ذروته وعظمته ، أخذ الأدب الصوفى الأخلاقى فى التطور وبلوغ درجة السمو والارتقاء .

ولم يكن بين هؤلاء الصوفية الناشئين رجال ينظمون الغزليات ، بل كانوا يكتبون الرباعيات القليلة ، وعندما ناهز الشاعر الصوفى الشهير أبو سعيد أبا الخير الثمانين من عمره فى عام ٤٤٠ هـ - ١٠٤٨م ، كان يقدر الشيخ الرئيس ابن سينا حق قدره ، وكانت له معه مناقشات ومحاورات ، وكان ينظم رباعيات جميلة مفعمة بالحس الصوفى الصادق السامى : ومنها قوله :

تاروى ترابدم أى شمع نه كار كنم نه روزه دارم نه نماز
جون باتوبدم مجاز من جمله نماز جون بى تويدم نماز من جملة مجاز

والمعنى : ما دمت قد رأيت وجهك أيها الشمع المنير - فلا قبل لى بالعمل ولا صلاة لى ولا نهار .

وما دمت فى معيتك فإن صلاتى كلها مجازٌ - وعندما أكون بدونك تكون الصلاة لى مجازاً .

وهو فى هذا الشعر الصوفى العظيم يورد شعرا صوفيا مبهما مفعما بالشعور بالسعادة الأخروية وصفاء وحدة الوجود ، وهو فى هذا صاحب فكر صادق حر عاشق موله لا يتقيد بقيد ، وخلاصة القول أن فى شعره ترنيمة إلهية [١] .

---

(١) جذبت هذه القضية نظر المستشرق دار ميسيتر J. Darmesteter ، فأدلى برأى يقول فيه « لما كانت =

ورغم أن بعض الصوفية المتأخرين قد كتبوا شروحا لا تحصى عددا حول هذه الرباعيات (١) ، فإن الشيخ أبا سعيد كان بصفة عامة يعرف بصفته الصوفية أكثر من صفته الشاعرية ، ولهذا السبب فإننا نستطيع القول إنه لم يأت من بعده شعراء عظام اقتبسوا إلهامهم من أحكام التصوف بطريقة مباشرة . وقد مهد كل من الشاعرين حاكم

= عقائد أهل السنة قد أحكمت سيطرتها فى بغداد ، فإن أبا سعيد لم يكن على اقتناع ورضا بالنزوع إلى الفلسفة والأساطير الإيرانية ، ومن ثم فإنه سرعان ما غير هذا الشكل الإسلامى فى الناس .

لقد دخلت فى الإسلام الأسطورة الشعبية التى تقول بالتفاف الناس حول شخصية البطل الإمام على كرم الله وجهه ، وتمخض عن هذا عنصران دينيان متبذلان لدى الشيعة : العنصر الأول : الأخذ عن الأساطير الإيرانية القديمة الغريبة غير المألوفة .

العنصر الثانى : اتخاذ عدم التسامح مذهبا عقديا غريبا عن الإسلام ، وكان هذا من أسباب انهيار وتقويض المعانى الخلقية الإيرانية .

وكان الشعب مسرورا من هذا بحسب ظنه وتقديره ، ولكن هذا لم يكن كافيا من أجل الأرواح المصطفاة المختارة ولهذا فإن منهم من قد خرج عن إطار هذه الدائرة الضيقة بسبب العلم وعدم الإيمان، أما الآخرون فقد خرجوا بسبب تأثير التصوف ، وكان هناك شاعران يمثلان هذين التيارين المتناقضين فى زمن الفردوسى :

أحدهما : الحكيم ابن سينا والآخر هو الصوفى أبو سعيد ، أما مذهب وحدة الوجود عند أبى سعيد فلم يكن يتسم بالوضوح والتحديد لدى الشعراء المتأخرين ، ولهذا فإن أبا سعيد كان شاعرا عظيما أما حدْس التصوف (أى البصيرة) فإنها فى نظر خلفائه ومريديه عقيدة جلية لا تتبدل ولا تتغير، إذ هو عرف وتقليد مأخوذ عن أستاذ معلم ، وليس مادة شعرية تساق فى نظم بديع ، ومن ثم فقد قدم هذا الضرب من النظم الذى غذاه بالمتناقضات والظنون والشبهات ، وزفرات الآلام التى فى روحه ، وبالدمع الهتون الذى ينهل من عينيه »

(J.Darmest ere , les origines de la poesie persane parus 1887, s.59 - 06,81 - 28 .)

هذا ورغم وضوح القول فى كتاب Darmesteter ، فإننا نرى نظيرا لهذا الفكر عند المستشرق « جوبينو » Gobineau قبل ربع قرن من الزمان على وجه التقريب .

(الفلسفات والديانات فى آسيا الوسطى : ص ٧٩) . وانظر ما ورد بحق الشعر الغنائى عند ابن سينا فى كتاب المستشرق « جرا ده فاكوس » Garra de vauxu (ابن سينا : ص ١٥٥) .

(١) ترجمة نفحات الأنس ص٣٤٤ . وانظر كذلك ما ورد بحق هذا الشيخ فى تذكرة العطار (ج ٢ . ص٣٢٢ ، ٣٣٧) ونامه دانشوران (ج ١ . ص ٦٠٨ ، ٦١٥) هذا وتعزى طائفة من الصفات والخصائص المتميزة إلى رباعيات أبى سعيد ، ومن هذه الصفات : البحث عن المرشد الكامل ، والتخلص من الآفات والأمراض – أداء ديون المذنبين المدينين ، انزال المطر ، تكثير الرزق الخ . وتوجد طائفة من الرباعيات الواضحة البينة المقروءة من أجل تحقيق هذه المقاصد وتلك الغايات(انظر : مجلة الرباعيات المطبوعة مع مناجاة الشيخ عبد الله الأنصارى فى استانبول سنة١٣٠هـ . ص ٤٩ – ٥٤) .

سنائى وفريد الدين العطار السبيل إلى عصر المتصوفة العظام ، وخلف من بعدهما شعراء آخرون مثل : السعدى ، جلال الدين الرومى ، والجامى وغيرهم كثير ، واستمر الوضع فى هذا العصر على هذا النحو ولا نحسب أن الشيخ أحمد يسوى قد نظر فى الآثار الصوفية الأخلاقية لحكيم سنائى المتوفى ٥٤٥ هـ - ١١٥٠ - ١١٥١ م أو فريد الدين العطار وتأثر بهما [١] .

---

(١) عاش حكيم سنائى حينا من الدهر فى تكية الشيخ يوسف همدانى ، ولم يتفوه بشئ قط فى أخريات حياته إلا عن التوحيد والمعارف والحقائق ، وإذا كان علماء غزنة قد وجدوا فى كتابه ما يناقض الأحكام الشرعية وأرسلوا به حتى بلاد العراق ، فإنه وجد فيها بعض العلماء الذين لم يروا أية قيمة تذكر لهذا الاعتراض . وقد نظم مولانا جلال الدين الرومى بيتا من الشعر يبجل فيه ويعظم قدرة سنائى الفائقة فى النظم ويعلى من ذكره يقول الرومى :

عطار روح بود وسنائى دوجشم أو ما أزبى سنائى وعطار آمديم

والمعنى : كان العطار روحا وسنائى عينها - وجئنا نحن فى إثر كليهما

ويشرح دولتشاه خصائص وصفات آثار حكيم سنائى الشاعرية العظيمة على هذا النحو فيقول :

« ديوان حكيم سنائى سى هزار زياده است مجموع حقايق ومعارف وترك دينا ومذمت اين خاكدان تحريض تمام ميكند » . والمعنى : إن ديوان حكيم سنائى يربو على ثلاثة آلاف بيت من الشعر ، حوى بين دفيتة الحقائق والمعارف قاطبة . وهو فى شعره حريص على ذم الدنيا والتجافى عنها ويحرض على التخلى عنها (تذكرة دولتشاه : نشر براون : ص ٩٥ - ٩٩) .

وإذا ما تصدينا بعد ذلك لذكر فريد الدين العطار الذى حاز شهرة عظيمة ، فإن المصادر التاريخية قد اختلفت فيما بينها حول تاريخ وفاته إلا أن محمد بن عبد الوهاب القزوينى يزعم بحق أنه عاش حتى عام ٦١٧ هـ - ١٢٢٠ - ١٢٢١ م (مقدمة تذكرة الأولياء) ونحن نملك بين أيدينا معلومات مسهبة حول الحياة الصوفية لهذا الشاعر ، كما أن دولتشاه يقدر هذا الشاعر حق قدره ويعلى منزلته بأسلوب يتسم بالصدق والانفعال العاطفى ويقول « درنهايت كمال بحرى بودزا خروهمت او مصروف بود برففى خاطر ، در كوشة نشتسه ودر برروى غير بسته ، هزاران ابكار اسرار در خلوت سراى أو جلوه ساز بودند ودرشبستان أو عروسان حقايق ودقايق محجرم راز » والمعنى : كان بحرا بلغ أوج الكمال ، وهمته مصروفة إلى نقاء الخاطر ، يقبع فى زاوية ويغلق الباب فى وجه غيره ، وتتجلى له فى خلوة قصره آلاف باكرة من الأسرار ، وتثوى فى مخدعة عرائس الحقائق والدقائق محل ما خفى من الأسرار .

وإذا وضعنا نصب أعيننا أحداث هذه الأزمنة ، فإن أحمد يسوى كان معروفا بين الشعراء المتصوفة الأقدمين مثله فى ذلك مثل أبى سعيد ، ومن ثم فإننا يمكننا أن نزعم بشكل قاطع لا مرية فيه أن اليسوى لم يتأثر بكل من حاكم سنائى وفريد الدين العطار ، وإذا كنا قد بينا أن تاريخ وفاة حاكم سنائى كان عام ٥٧٦ هـ معتمدين فى ذلك على ما قاله دولتشاه ، فإن هذا التاريخ ليس صحيحا ويقول حسين دانش بك فى كتابه « سر آمدان سخن » إن سنائى عرض طريقته الصوفية على الشيخ يوسف همدانى =

لقد كان هناك قاسم مشترك بين الحكم التى نظمها أحمد يسوى وبين الآثار الصوفية لشعراء الفرس العظام ، ورغم وجود خصائص مشتركة تجمع بينهم جميعا من ناحية التحريض على ذم الدنيا والتخلى عنها ، فإنه لا توجد آصرة تجمع بينهم من ناحية الشكل والأداء الشعرى .

لم يكن العطار وسنائى شاعرين صوفيين فحسب ، بل كانا فى الوقت نفسه شاعرين عظيمين متفردين لا يشق لهما غبار ، وكانا يملكان زمام لغة منمقة مزوقة وخيالا خصبا ، أما أحمد يسوى فلم يكن شاعرا عظيما ، بل كان صوفيا مدركا فاهما لأسرار ودقائق سائر أشعار المتصوفة الفرس ، ولم تكن البيئة التى عاش بين ظهرانيها مهيأة لذلك ، ومن ثم فقد اضطر اضطرارا إلى مخاطبة الشعب بطريقة بدائية أولية بسيطة ، ومع كل هذا فإنه على الرغم من المهارة الفنية والمقدرة الفائقة لكل من سنائى وفريد الدين العطار فإنهما لا يمكن اعتبارهما شاعرين صوفيين كاملين ، ومع أنه لا يمكن إنكار أهمية آثار كل منهما أو الغض من شأنهما بين المتصوفة ، فإنه يتوجب علينا أن نقر ونعترف من ناحية أخرى بعدم قدرتهما على الارتقاء والسمو بفكرة وحدة الوجود كما هو الشأن عند جلال الدين الرومى (١) . وحكيم سنائى فى كتابه « بند نامه » يشبه تمام

= وكانت وفاته ٥٧٦ هـ ثم يورد رواية أخرى يقول فيها : إنه مات عام ٦٩٠ هـ وهى رواية خاطئة كذلك . ولقد قلنا إن هذا الشاعر الصوفى قد مكث فترة من الزمن فى صومعة الشيخ يوسف همدانى . أما البروفسور « نيكلسون Nicholsom فيقول فى مؤلفه استنادا إلى النفحات إن وفاة الشيخ سنائى كانت سنة ٥٤٥هـ (منتخبات ديوان شمس تبريز ص ٢٥٩) وتوجد تفصيلات مسهبة فى هذا الصدد فى مادة سنائى الواردة فى دائرة المعارف البريطانية .

(١) كانت هذه الأعمال نتاجا أدبيا يحمل صفات وسجايا أخلاقية دبجها أصحابها بغية تعليم الناس آداب التصوف والأخلاق ، ويبدو هذا جليا فى آثار كل من حكيم سنائى وفريد الدين العطار لقد كان كتاب العطار المشهور « منطق الطير » يشرح العقائد الصوفية فى صورة محسوسة ملموسة ، وقد اعتبره المستشرق Gaarcin de Tassy من أبرز المعالم الأثرية الباقية فى شرح العقائد الصوفية ، ومن ثم فإنه اضطلع بترجمته وتصدى له بالشرح والتوضيح .

وإذا كانت توجد طائفة من الآراء يمكن تفسيرها بحسب عقائد مذهب وحدة الوجود الواردة فى كتاب منطق الطير المشهور ، فإن هذه وحدها لا تنهض دليلا كافيا عندنا حتى نعده شاعرا وحد وجودى أى « قائلا بوحدة الوجود » (الفصل العاشر من كتاب Garra de vauxn بعنوان الغزالى والذى يبحث فى شعراء الفرس المتصوفة : ص ٢٨٩) =

الشبه الشاعر سعدى ، ويمكن أن ندرجه فى عداد الشعراء الأخلاقيين مثله فى ذلك مثل الشاعر الأخلاقى المشهور فريد الدين العطار صاحب منطق الطير ، وهذا الأثر « بند نامه » هو مجموعة من الأخلاق الصوفية ، ومن ثم فإن هناك تطابقا تاما بين مؤلفات حكيم سنائى وبين مختلف الآثار الأخرى لفريد الدين العطار .

أما من الناحية الأخلاقية فإن مؤلفاته تعد بالنسبة للشيخ يسوى أرفع شأنا وأسمى منزلة ، كما يجب ألا ننسى أن سنائى نظم قصائد أخلاقية تتضمن إيحاءات صوفية ، ومع هذا فليس هناك توافق أو تطابق بين هذه الأعمال الأدبية وبين ما نظمه أحمد يسوى من قصائد تحمل بين ثناياها إيحاء روحيا وسلوكا أخلاقيا ، حيث يبدو الضعف والوهن

= وإذا اعتبرنا أن هناك أشعارا صوفية كثيرة كالتى قدمها العطار وهى ضمن أشعار أخرى قدمها شعراء الفرس من الأقدمين مثل قول العطار :

أى روى نهفته ببازا رآمده ــــ خلقى بدين طلسم كرفتاره آمده
بك برتو او فكنده جهان كشته بر جراغ ــــ بك تخم كشته اين همه دربار آمده

والمعنى : أيها الوجه المحجوب آه لو تتجلى مرة ثانية – لقد جعلت هذا الخلق أسرا لهذا الطلسم الملغز فشعاع واحد منه يجعل الكون يتنور – وبيضة واحدة منه تجعل كل شئ يثمر

فإنه من غير الممكن أن نعثر على شعر فى وحدة فى الوجود مفعم بالحماس والحرارة والانفعال العاطفى والوجد الالهى والهياج الدينى مثلما ورد عند مولانا جلال الدين الرومى .

وقد كتب « سيد عز الدين عاملى » شروحا كثيرة فى حق هذه القصائد الصوفية (دولتشاه : ص١٩٠) .

إن الأدنى إلى الصواب أن نعتبر شاعرىْ بند نامه ومنطق الطير من الشعراء الأخلاقيين مثلهم فى ذلك مثل الشاعر سعدى ، ويقول المستشرق Gerra de vaux إنه يتوجب اعتبار كلا الشاعرين أخلاقيين ، ومن ثم فإن كتاب منطق الطيرْ هو أثر تعليمى ومرشد للعقائد الأساسية للتصوف (Fakan الغزالى : ص ١٩٢ ، ص ٢٨١ ، ٢٨٣) . وهذا مطابق تماما للرأى الذى ذهبنا إليه وأخذنا به . إن سعدى الشيرازى ليس شاعرا صوفيا ، ولكنه شاعر أخلاقى عظيم ، وهذه مسألة يجمع عليها الناس قاطبة (المصدر السابق) . ويرى Barbire de Meynard مترجم البستان ، أن سعدى كان غير نزاع للتصوف ولا يميل إليه ، ولكنه اضطر إلى تقديم لون صوفى فى آثاره طبقا لما تمليه النزعة العامة التى كانت سائدة فى زمانه ، وهو لا يعد شاعرا صوفيا إذا قيس بمولانا أو حتى بحافظ الشيرازى ، ويضيف قائلا : إن سعدى نشأ وتربى فى الشرق الإسلامى ، ومن ثم كان لزاما عليه أن يتزود بأفكار إنسانية هى فى واقع الأمر أحب شئ إلى نفسه ، وهذا رأى صائب جاد لا يدانيه شبهة أو خطأ (ترجمة مقدمة البستان : ص ٢٦ ، الشعر فى إيران : ص ٤٧) .

فى تضاعيف قصائده التى نظمها فى هذا السبيل . ورغم أن اليسوى لم يكن فنانا ماهرا فإننا إذا أمعنا النظر مليا ودققنا الفكر فى بدائية وبساطة المجتمع الذى كان يخاطبه فإننا نلتمس له العذر فى هذا المضمار.

لقد كان أحمد يسوى فى حقيقة الأمر شخصية مهمة أحاطت إحاطة كاملة بكل الأفكار الصوفية التى كانت سائدة فى هذا العصر ، ورأى اليسوى أنه من الضرورى بمكان أن يفشى ويذيع حقائق التصوف وينشر أسراره لمخاطبيه لتتناسب مع مداركهم وقدراتهم حتى يتسنى لهم الإيمان بها والإذعان بما ورد فيها ، ولكنه مع هذا كان حذرا من الاقتراب من مذهب وحدة الوجود كما فعل صاحب منطق الطير فى كتابه [1] .

وإذا عقدنا مقارنة بين ديوان الحكمة وبين الآثار التركية التى كتبت قبله أو بعده بقليل وتحمل بين ثناياها قيمة أخلاقية تعليمية ،لوجدنا بونا شاسعا بينهما من ناحية

---

(١) هناك مقطوعة شعرية بين ثنايا ديوان الحكمة تحمل فكرا صوفيا واسع المعنى يتصف بالحرية وطلاقة التعبير ، ولا وجود لهذه المقطوعة فى النسخ المطبوعة التى بين أيدينا اليوم من الديوان ،ولكنها موجودة فى كتاب « جواهر الأبرار » ومنسوبة إلى الشيخ أحمد يسوى ،ولهذا فنحن مضطرون إلى التعريف بأن هذه المقطوعة من أقدم المقطوعات الشعرية ،ولقد نقلناها هاهنا بفصها ونصها رغم التحريف الذى طرأ على لغتها أثناء النسخ : يقول أحمد يسوى :

خالقمى ايسترم دون كون جهان ايجنده ∴ درت يا ندن يولندم كون ومكان ايجنده او جيوز آلتمش صوكجدم درينوز فرق درت طاغ آشدم ∴ وحدث شرابن ايجدم دوشدم ميدان أيجنده

جونكى دوشدم ميدانه ميدانى طولو بولدم ∴ يوزبيك عارفى كوردم بارجه جولان ايجنده

مين آلرده بورودم ابته جوكوم فى صوردم ∴ بارحه ايتور سيده دور قالدم حيران ايجنده

مسكين خواجه أحمد جانى هم كوهر درهم كانى ∴ بارحه آنك مكانى أول لا مكان ايجنده

المعنى : أبتغى خالقى فى يومى وأمسى فى دنيا العالمين - وانتزعت نفسى من كل ناحية فى لجة الكون والمكان

جزت ثلاثمائة وستين بحرا ، وعبرت أربعمائة وأربعين جبلا - فهويت فى هذا المضمار وكرعت وحدة الشراب

لما هويت المضمار فإنى وجدته ملآنا - ورأيت فى كل تجوالى مائة ألف من العارفين

سرت بين هذا وذاك أبتغى الناس وأسال عنه - وجلست هنا لك بعيدا فى لجة الدهشة والحيرة

ألقيت بروحى فى العذاب وظللت غريبا مجهولا - ورأيت الدرفى الأصداف ، والجوهر فى المنجم

سواء أكانت روح المسكين أحمد جوهرا أم منجما - فإن مكانها فى داخل اللامكان .

الأفكار الأخلاقية، وخاصةً إذا كانت هذه المقارنة على سبيل المثال بين ديوان الحكمة وقوتادغوبيلكَ ، إذ اهتم قوتادغو بيلك أكثر بالناحية الأخلاقية الإجتماعية ، وهو أثر يحمل خصائص وصفات متميزة مثله فى ذلك مثل كتب السياسة عند الفرس ، أما ديوان الحكمة فهو لايعدو طائفة من الأخلاق الصوفية الفردية .

وعندما نأتى على ذكر كتاب « عتبة الحقائق » فإنه يذكرنا بكتاب « بندنامه » ، وهو « أى عتبة الحقائق » يخلو من أى معنى صوفى إذا قيس ببندنامه، ولا أثر فيه لقيمة فنية أكثر من كونه يحث على فضيلة الصبر والقناعة ، وأن الدنيا ليست إلا موضعا للحرث والحصاد من أجل الدار الآخرة ، كما أنه يشرح بعبارات ركيكة جافة مغبة البخل والحرص ، وعاقبة الثرثرة والمزاح ومصاحبة أهل الشر والسوء ، كما يحذر من الطمع والنهم والشره ومن دنيا الشرور والمفسدة .

وأحمد يسوى شاعر يقيد نفسه دائما بآيات الذكر الحكيم والحديث الشريف ، ويرى أنه لا توجد ثمة ضرورة على الإطلاق لسوق المعنى المجازى لكلمة « خرابات »[1] التى يعظمها ويجلها كثير من شعراء الصوفية ، كما أنه يظهر لهذه الكلمة كل صدق ومودة وانفعال عاطفى جياش .

---

(١) يوجز « جب » Gibb عقائد الصوفية فى كتابه المشهور ويقدمها فى خلاصة جميلة حيث يقول « كان الشعراء المتصوفة من الأقدمين يستخدمون تعبيرات اصطلاحية فى هذا الزمان مثل : شراب ، ترانه « برداز عشق » أى التغنى بالأنغام الموسيقية ، وهم يقتبسون هذه الأساليب الموجودة فى جرأة، ثم يدرجون هذه الاقتباسات تحت المعانى الصوفية المجردة ، ثم ينشئون ويؤلفون ضربا من اللغة المحسوسة الملموسة . وعلى سبيل المثال : فإن كلمة « شراب » ما هى إلا لفظة تومئ إلى العشق الصوفى كما تفيد هذه اللغة ، أما اصطلاح « مى خانه جى « فإنها تعنى عندهم « المرشد الصوفى » ، « ومى خانه » تعنى خرابات أو مكان التعلم ، ويعنون بها « الخانقاه » أو صومعة التعبد ، كما أنهم يحلون كلمة « محبون » وذات يارى ، محل كلمة الإنسان العاشق (ترجمة تاريخ الشعر العثمانى : ج ١ . ص ٢٩) . ويشرح صاحب « كلشن راز » فى هذا البيت معنى « خرابات » عند المتصوفة فيقول :

خراباتى شدن ازخودرها يست — خودى كفرست اكر خود بارسايست
خرابات ازجهانى بى مثا ليست — مقام عاشقا نرا لا اباليست
خرابات آشيان مرغ جانست — خرابات آستان لامكانيست

والمعنى : إن الحانة هى السبيل إلى خلاص الروح – والأنانية كفر ولو كانت النفس بالطهر تفوح والحانة من الدنيا موضع منقطع النظير – ومقام العشاق هو « لا أبالى ولا أعير » =

ثم يحكى بحرارة وحسرة وأسى أنه على حين تكون المساجد شاغرة ، فإن الحانات الصوفية تكون غاصة بألم باطنى دفين ، وهذا منحى آخر يبرز مدى تأثير التصوف فى كل أفكاره الأخلاقية ، ولكنه تأثير جد قليل ، وليست هناك ضرورة ملحة إلى توضيح كيف أن المنهج الصوفى يمكن أن يتمخض عن عدم الرغبة فى الدنيا والزهادة فيها والرضا بالقضاء والقدر [١] .

وهكذا يتبين لنا كيف أنه لا توجد أوجه بينة للتشابة والتماثل بين كتابى قوتادغوبيلكك وعتبة الحقائق وبين الأخلاق الصوفية التى يلقنها ويعلمها ديوان الحكمة . وعلى هذا فإن أحمد يسوى لم يتأثر بأى وجه من الوجوه قط بكتاب قوتادغوبيلكك الذى كتب قبله ببضع سنين ، كما أنه لم يقع تحت تأثير شاعر عتبة الحقائق .

* * *

= والحانة هى وكر طائر الأرواح – والحانة هى أعتاب « اللامكان » ذى البراح

ويقول مولانا : همرنك جماعت شوتالذت جان بينى (دركوى خرابات آتادرد كشانى بينى

والمعنى : كن رفيق الجماعة حتى تنال لذة المحبوب – وفى الحانة تجد ذروة الحب محملة بالخطوب

ويقول حافظ الشيرازى :

قدم منه بخرابات جز بشرط ادب　　　كه ساكنان درش محرمان بادشهند

والمعنى : لا تضع قدمك فى الحانة إلا بأدب يليق – فإن ساكنيها هم كاتمو أسرار الملوك

وهذا هو معنى خرابات التى يقصدونها ، ويتوجب ألا نخلط بين خرابات الشعراء والخرابات عند المتصوفة (لمزيد من التفصيلات : انظر مقالة لنا بعنوان : خرابات : يكى مجموعه : عدد ١٠) .

(١) يتهم كثير من الباحثين الغربيين الإسلام بعدم وجود فكرة ما يسمى بالإرادة الجزئية ، وأن ما يوجد فى الأمم الإسلامية هو الجبرية أو الإيمان بالقضاء والقدر ، وهذا قول خاطئ من أساسه انظر فى هذا الخصوص المؤلف الشهير للمستشرق Coobineau بعنوان

. (Pereligions et lesphilosphies dans l'v sie centrale , Didier 18 66.s.72)

٣٣- تأثير أحمد يسوى :

سبق أن بينا آنفا أن كتاب أحمد يسوى قد حاز قدرا من الأهمية بسبب الدعاية الصوفية الدينية الخالصة ، ولكن شعره لم يتقيد قط بالأفكار الفنية ولم يعرها اهتماما ، ومن ثم فإنه يعد أثرا فنيا عاديا محروما من الأصالة الفنية المبدعة الخلاقة . وإذا أمعنا النظر فى الإبداع الفنى لديوان الحكمة ، فإننا لا نستطيع أن نوليه قيمة كبيرة ليس فى أيامنا هذه فحسب ، بل حسبما يقتضيه الذوق الفنى الأدبى فى الأمس القريب وذلك إذا نحينا الخصائص التاريخية جانبا . أما إذا نظرنا إلى هذا الأثر من الناحية العرضية الشكلية « يعنى من الناحية التاريخية » فليس فى مقدرتنا إلا أن ننحنى خاضعين أمام عظمة وقوة هذا الأثر الذى عاش قرونا متعاقبة ، وهذا ما بيناه عند دراستنا لقيمة هذا الأثر وقوة تأثيره . لقد عاش هذا الأثر زهاء ثمانية قرون وهو يقاوم سائر المتغيرات الفنية والثورات الفكرية لتلك الحقبة من الزمان ، كما ظل هذا الأثر مثالا يحتذى لدى كثير من الشعراء الذين قلدوه ونسجوا على منواله ، إنه أثر حافظ على مهمة النظم مراعيا فى ذلك الذوق الفنى لتلك الزمرة من الشعب ، ولهذا فخليق بهذا الأثر أن يُعتنى به من ناحية تاريخ الأدب [١] .

(١) يقول البروفسور « هارتمان » Hartman أثناء حديثه عن الشاعر الجغتائى « جيميانلى هويدا » إن ديوان الحكمة الذى جاء به أحمد يسوى قد عم التركستان قاطبة مقترنا بشروح لمعانيه ، ثم يضيف قائلا : « إذا كنا نعلم علم اليقين أن موت صاحب ديوان الحكمة قد حدث بعد تأليف قوتادغوبيلكك بقرن من الزمان ، فإننا ندرك كيف عاش ديوان الحكمة حتى يومنا هذا بين ظهرانى مواطنيه وبعد وفاة صاحبه بسبعمائة وستين عاما ومدى الأهمية التى حازها هذا الكتاب عن جدارة واستحقاق » . (ص . ١٣٣) وفى الحق فإن سائر علماء الغرب قد فطنوا إلى أهمية الشيخ أحمد يسوى فى كل الأبحاث التى تتصل بتاريخ الترك ، وعلى سبيل المثال فإن ليون جاهون Leon Cahun يقول فى تاريخه المشهور : لقد تغلبت التركية على الفارسية وبذتها فى زمن تيمورلنك ، ومن ثم فإن المستنيرين من رجالات هذا العصر فيما وراء النهر لم يدبجوا أعمالهم بالفارسية فحسب ، بل كتبوها كذلك بالجغتائية ، ومن قبلهم كان هناك الشيخ أحمد يسوى التركستانى الذى كتب بلغة الشعب ، ولكن الفارسية كانت لغة العلم والقصر ، وهذا ما يدرك جيدا من الآثار التاريخية المكتوبة بأمر من أمراء المغول لكل من : وصاف والجوينى ورشيد الدين ، ولكن التركية ما لبثت أن اكتسبت أهمية عظمى وبصفة خاصة بعد أحمد =

ولما كان ديوان الحكمة لا يحمل بين ثناياه قيمة أدبية ، فإنه أحدث تأثيرا ظاهريا فى نفوس الناس ، ومن ثم يتوجب علينا أن نميط اللثام ونلقى الضوء موضحين أسباب هذه الظاهرة حتى لا تظل مبهمة يكتنفها اللبس والغموض .

إن هناك عنصرين أساسيين ماثلين أمام أعيننا فى كتاب أحمد يسوى ، كما سبق أن بينا آنفا .

= يسوى ، ولذا فقد ألفت كتب كثيرة بالحروف واللهجة الأويغورية مثل : معراج نامه ، بختيار نامه ، تذكرة الأولياء . (ص ٥٠٧ - ٥٠٨) .

ويؤيد هذا الرأى كذلك المستشرق Levis - Ram baud حيث يورد فى الجزء الذى كتبه فى تاريخه بشأن الإمبراطور تيمور رأيا بخصوص الشيخ أحمد يسوى يقول فيه « إن أحمد يسوى هو من أوائل شعراء الترك طرا ، وأنه عندى لمن أعظمهم (التاريخ العام ج ٣ - ص ٩٦٧) وأيا ما كانت الأسباب التى اعتمد عليها Leon Gahun فإنه لم يدون هذا الرأى فى تاريخه الذى نشره بعد ذلك .

ومع كل هذا فإن كثيرا من قراء كتابنا ليدركون جيدا كيف أننا تصدينا بالنقد لآراء هذا العالم فى آرائه التى قدمها وقمنا بتفنيدها . وها هو ذا مؤلف كتاب « الصراع اللغوى والحضارة فى آسيا الوسطى » ينقل عن كل من ليون جاهون وفامبرى ، مبينا المنزلة التى تبوأها أحمد يسوى فيقول « بعد أن تم الاستيلاء على آسيا الوسطى ، بدأت الحضارة التركية فى التطور والارتقاء صامدة فى وجه الإيرانيين ، وبلغت هذه الحضارة أوج عظمتها وازدهارها فى عصر تيمور ، وقد بدأ هذا التطور فى أول الأمر يرقى ويسمو بالفكر القومى التركى، وأخذ يسوق الحياة الفكرية للأمة فى هذا السبيل ، وكان للأويغوريين يدُ عونٍ ومساعدة فى هذا الصدد ، إذ بدأ نفوذهم يزداد وينمو فى أيام جنكيز خان .

وقد استخدمت الأبجدية العربية المستقاة من المصادر النصرانية فى إمبراطورية تيمورلنك ، ولكن ما لبثت أن حلت الكتابة العربية الأعجمية محلها فى ١٤٥٠م ويذكر « فامبرى » فى المبحث الحادى عشر من كتاب « تاريخ بخارى » « إن الشعور القومى التركى قد برهن على قيمته وجدارته فى النصف الثانى من القرن الرابع عشر ، ويتجلى هذا الشعور بصفة خاصة باستخدام الجغتائية التى أصبحت اللغة الرسمية القومية لتحل محل الفارسية ، ومن ثم فإن الآثار العربية وخاصة المترجمة من الفارسية والمقلدة لها بدأت تظهر وتنتشر فى أنحاء بعيدة من البلاد ، وأدى هذا إلى ظهور مؤلفين جغتائيين إلى جانب مؤلف « قوتادغوبيلكك الأويغورى » ، ومن أشهر هؤلاء شيخ مدينة التركستان أحمد يسوى ، ومن بينهم كذلك : محمد صالح - وعلى شيرنوائى مؤسس الجغتائيه القديمة ، وكذلك : باير - وهيوه هانى أبو الغازى » . (ص ٧٥ - ٧٦) .

ومن الطبيعى أن تكون معظم هذه الدراسات والملاحظات خاطئة بسبب اعتمادها على تحليلات وتفسيرات سطحية أولية غير متعمقة. إن الدراسات التى اضطلع بها المستشرقون فى أوربا بحق الشيخ يسوى يعوزها الصواب ، ومن ثم فإنها سطحية غير متعمقة من عدة وجوه ، كما أن المؤرخين =

أولهما : العنصر الإسلامى : وهو عنصر يتعلق بالتصوف والدين .

ثانيهما : عنصر قومى ، وهو عنصر مقتبس من الأدب الشعبى . والعنصر الإسلامى يتمثل بحق فى الموضوع ، ويعنى هذا أنه قوى مؤثر إلى حد بعيد . أما العنصر القومى فإنه على عكس هذا تماما إذ تتمثل أهميته فى الشكل والوزن .

إن الترك الذين انضووا تحت راية الإسلام قد أظهروا رغبة عارمة كانت تحدوهم دائما إلى فهم وإدراك كنه أسس هذا الدين الجديد ، ومن ثم فإنهم كانوا بطبيعة الحال يولون هذا الأثر الأدبى أهمية قصوى ، لأنه من ناحية الشكل لم يأت بشئ غريب قط عن أنفسهم ، بل كانوا يصرفون جل اهتمامهم إلى الموضوع بصورة صادقة خالصة ضاربين الصفح عن الشكل الخارجى ، ولهذا فإن ديوان الحكمة ما لبث أن اختص بصفة قدسية بين جموع الناس (١) .

ورغم هذا فإن الشيخ أحمد يسوى كان فى نفس الوقت مؤسسا للطريقة ، وأصبح شيخا لها، وانتشرت طريقته فى أرجاء فسيحة متباينة ، وكان هذا أهم الأسباب القوية فى هذا السبيل .

= والمدققين من الباحثين لـم يستطيعوا فهم هذه القضية حق الفهم ، وحتى إذا هم لم يفهموا مدى الأهمية التى تبوأها أحمد يسوى بشكل واضح بيِّن وبصورة قاطعة لا تقبل الشك ، فإنهم قد نجحوا فى الشعور مرة ثانية بهذا الإبهام والغموض ، وهناك مستشرق روسى آخر يدعى « ليكوشين « Likosin اضطلع بأبحاث وترجمات وملاحظات بشأن الشيخ أحمد يسوى ، ومن بين هذه الملاحظات ما نشره بمجلة تختص بمواد علمية حول إحصاء يخص منطقة « سيردريا » ويذكر مدى الأهمية التى تبوأها أحمد يسوى بشكل واضح بيِّن وبصورة قاطعة لا تقبل الشك ، فإنهم قد نجحوا فى الشعور مرة ثانية ، ويرى بارتولد أن « ليكوشين » هذا قد اضطلع بترجمة بعض هذه الحكم بصورة واضحة (مجلة سيمينار اللغات الشرقية ببرلين – دراسات الروس حول غرب آسيا : ج ١ . ص ٤٤) .

(١) هناك نقطة مهمة يجب علينا أن نضعها نصب أعيننا ، ألا وهى : أنه من المحتمل ألا يكون أحمد يسوى قد جمع حكمه من تلقاء نفسه ، بل جُمعت من قِبل دراويش الصوفية الذين خلفوه . ولم تكن بغية أحمد يسوى هو إبراز الفن والمهارة والذكاء والنبوغ ، ولكنه قال حكمه تلك بهدف الإرشاد والتعليم ، ومن ثم فإنه لم يكن عاقد العزم على أن يجمعها فى ديوان ، وكان نتيجة هذا أن نسب إليه المتأخرون هذه الأعمال كى تصطبغ بصبغة قدسية خالصة ، ولهذا فإنهم قد بذلوا سعيهم وجهدهم فى تصنيف وترتيب وجمع الحكم متفردة ، ولهذا السبب فإنه لم يكن فى الإمكان العثور على نسخة قديمة من ديوان الحكمة ، وليس هذا احتمالا يمكن رفضه بكل سهولة ويسر ، ولسوف نرى هذا فى القسم الثانى من كتابنا ، وكيف ظهر ديوان الحكمة على هذه الكيفية .

وكان لزاما على من يسلكون ويتبعون طريقته أن يقرأوا ويستظهروا ديوان الحكمة ، وكان الأكفاء من هؤلاء المريدين يدبجون أشعارهم على هذا الضرب من الشعر ، ويعنى هذا أنهم يعتبرون أن نظم الحكم يعد من أسس الطريقة ، ومن ثم فإنه لا يستطيع أن يفهم الحكم التى تنشد فى مجالس الذكر ، كما لا يتسنى له فهم وإدراك معانى أثر شاعر الشعب ، وعليه فإنه يوليه أهمية قدسية أكثر من كونه عملا فنيا بديع النظم .

لقد استطاع ديوان الحكمة أن يعيش حقبا متعاقبة رغم اختلاف وتباين الذوق الفنى ، كما أنه كان فوق كل هذه المتغيرات جميعا ، ولم يكن بين الدراويش اعتراض قط على ديوان الحكمة ، ومن ثم فإنه بذ غيره من حيث قيمته القدسية ، وكان هناك شعور لتقديس وتقدير هذا الديوان حق قدره ، وبدأ ينمو فى نفوس الناس . ولهذا السبب فإنهم عدوه أقنوما مقدسا لا سبيل إلى مناقشته أو الاعتراض عليه ، وصحيح القول فى هذا هو أنه إذا لم يكن هذا الديوان قد جاء فى شكل كتاب يتضمن عقيدة دينية كاملة فإنه على أقل تقدير قد أصابه النسيان منذ زمن بعيد وحتى يومنا هذا .

ويمكن القول : إن ديوان الحكمة عاش قرونا متعاقبة ، وكان عملا أدبيا بارزا اتخذه كثير من المريدين والخلفاء مثالا يحتذى ، ولهذا فقد كان نفوذ وتأثير أحمد يسوى دينيا صوفيا أخلاقيا أكثر من كون أثره هذا ذا قيمة وأصالة فنية ، وهذا ما سبق أن فصلناه آنفا . ونضيف إلى هذا العامل الأساسى سببا آخر فنقول : إن ديوان الحكمة قد أحكم سيطرته وبسط نفوذه على هذه البقاع زهاء ثمانية قرون ، ولكنه مع هذا لم يستطع إظهار الصحوة الفكرية وإذكاء نارها فى هذه المناطق التى عاشت تحت وطأة الأصول والقواعد الحاكمة المهيمنة .

ولنمعن النظر مليا فى ذلك التغيير الذى أحدثه الشيخ أحمد يسوى بين الناس منذ زمن بعيد . لقد كانت غاياته ومقاصده تلقين الناس التصوف والدين ، ولكن الأمر جاء على عكس هذا تماما ، فقد عملوا على توسيع وتعميق هذه الأفكار .

إن الفقهاء وعلماء الفلسفة والكلام والمتصوفة وشعراء العجم الذين جاءوا اعتبارا من القرن الثانى عشر الميلادى قد أجهدوا أنفسهم كثيرا فى البحث فى مجموعة من التفصيلات لا معنى لها ، وتدور كلها حول أسس وقواعد جلية ظاهرة ، ومن ثم فإنهم لم يستطيعوا إيجاد شئ يتسم بالجدة والحداثة ، بل ضيقوا ميدان الفكر بدلا من أن يوسعوا دائرته وآفاقه ، وهددوا هذا الفكر وجعلوه محصورا فى بوتقة ضيقة لا يتعداها إلى غيرها .

وإذا كان الغزو المغولى قد جلب طائفة من العناصر الجديدة الوافدة من « اوزاق دوغو » ودخلت فى الحضارة الإسلامية بوسط آسيا ، فإنه لم يظهر لهذه العناصر تأثير متغير بسط نفوذه على الأفكار الصوفية والدينية ، وبعد أن انتقلت آسيا الوسطى فى عهد تيمور وأحفاده إلى أزهى عصور المدنية تألقا وإشراقا سرعان ما تقوضت أركان أسرة شيبانى الحاكمة وآلت إلى حكم الروس ، ثم تعرضت هذه الممالك إلى التخلف والتقهقر والتردى والاضمحلال .

هذا ورغم مظاهر الحضارة والتمدن والتطور الذى شهدته هذه الحقبة من الزمان فى فنون المعمار والنقش والتصوير والموسيقى والأدب اللادينى وغيرها من فنون الحياة المبدعة الخلاقة فإن عصر التيموريين كان عصرا لغلبة التصوف والفلسفة السكولاستية [١] التى خلدت وقتا طويلا من الزمان [٢] .

---

(١) سكولاستى : خاص بالفلسفة السكولاستية أو اللاهوت السكولاستى ، وهو شديد التمسك بالتعاليم والأساليب التقليدية الخاصة بمذهب أو فرقة (المترجم) .

(٢) للمستشرق : Leon Cahun رأى فى هذه المسألة تجذب الانتباه كثيرا حيث يقول : « بعد أن قطع الترك أواصر علاقاتهم الحميمة مع الصين وقبلوا عقائد الإسلام الأساسية مستمسكين بها بكل ما أوتوا من قوة واندمجوا فى حياة جد جديدة ، فإنهم ما لبثوا أن تشبعوا فى غضون قرن من الزمان بالفلسفة الإسلامية والأدب الإسلامى والفنون الإسلامية ، وأوجب عليهم هذا أن قطعوا وشائج الصلة بينهم وبين الأقوام التركية الأخرى والتى لم تندرج فى هذه البيئة الجديدة ، وما انفكت تتصل بالماضى وتستمسك به ، وعليه فقد قبل أتراك خوارزم وما وراء النهر والتركستان دون جدل أو نقاش دين الدولة الإسلامى الذى أصبح دينا رسميا لهم ، وكان بالنسبة لهم هو عصر اليقظة والتجديد ، وكان هذا يعنى بداية العصور الوسطى من جديد . لقد انبثقت فى الوجود الأفكار الحرة غير المقيدة لليونان والروم وأحكمت سيطرتها على هؤلاء الترك ، ولم يستطع الأوربيون مقاومة هذا المجهول وأنكروا موضوعات البحث الحر ، ومن ثم فإنهم كانوا على قدم المساواة حتى هذا العصر ، وما لبث أن وفد هؤلاء الترك إلى المدارس يلقون السمع إلى مفاهيم وآراء علماء أهل السنة دون جدل أو منافشة ، وعملوا كذلك على إماطة اللثام عن المجهول فى فلسفة أرسطو التى أفسدها العرب وعادوا إلى « ما جاست » ، حيث غاصوا فى أعماق فلسفة ابن سينا . وخلاصة القول إنهم بدأوا يعيشون عصر السامانيين من جديد ، ثم بدأوا يخطون خطوات حيث توقف هؤلاء السامانيون ، ولم يهتموا مثل غيرهم بالنشاط الفكرى السيكولاستى ، بل صرفوا جل اهتمامهم إلى الفقه والبلاغة وأحيوا تراث إقليدس وبطليموس وجالينوس وسقراط وأبقراط ، ولكنهم اتصلوا بفلسفة افلاطون ودرسوها ، وخطوا خطوات إلى الأمام بعدها ، وما لبثوا بعد ذلك أن ضلوا الطريق وبدأوا فى التخلف والتردى فى نهاية المطاف ، واقتنعوا راضين بالقرآن الكريم والحديث الشريف . وأصبح الترك بعد ذلك لا يفكرون =

لقد نشأت طائفة من الشعراء العظام وأقطاب المتصوفة فى القرن الخامس عشر الميلادى مثل : الجامى وعبد الله أحرار ، ولقد خلف الجامى تأثيرا بعيد المدى فى على شيرنوائى ومن خلفه من معاصريه ، وكان فاتح الهند « ظهير الدين بابر شاه » يميز ببصيرته المعتادة وقوة حدسه أفكار أقطاب الصوفية الذين يجتمعون حول على شيرنوائى فى قصر « حسين بيقرا » بمدينة هراة ، وكان على شيرنوائى زاهدا حرا يتسم بصفة أدبية فلسفية [(١)] .

وما لبث هذا التيار الصوفى القوى بعد زمن قصير أن بسط نفوذه بشدة وسيطر على كل هذه الأرجاء أيام أسرة الشيبانيين فى وسط آسيا ، ونستطيع أن نعد النقشبندية فرعا متشعبا عن اليسوية كما بينا سالفا ، وأنها اصطبغت بصبغة دينية خالصة تتفق إلى أقصى درجة مع الأسس والقواعد الإسلامية ، كما أنها تتصف بالزهد والتصوف . ويمكن القول إن ديوان الحكمة لأحمد يسوى قد أظهر تطورا فى البيئة الاجتماعية التى أحاط بها ، وصادف رضا وقبولا فى نفوس الناس .

يشكل ديوان الحكمة للشيخ يسوى عنصرين جوهريين أولهما : ونعنى به العنصر الدينى الصوفى ، والذى ظل على هذه الحالة فى البيئة الاجتماعية بضعة قرون لم يصبه تغير أو تبديل ، وكان كل يوم يتوافق ويتواءم مع الميول والنزعات السائدة فى عصره ، فالوزن القومى شئ يشد النظر ويسترعى الانتباه فى هذا الديوان ، وهذا يعنى أنه عنصر مقتبس من الأدب الشعبى ، وقد ظل على هذه الشاكلة مستقرا ثابتا فى البيئة الاجتماعية لا ينفصم البتة عن الرغبات والميول السائدة فى هذا العصر ، وما ذاك إلا أن الأدب

= فى شئ قط وهم يرزحون تحت وطأة واستبداد روحانية شيوخ التصوف من ناحية ، واستبداد حكم الحكام من ناحية أخرى . وهناك كثير من الأخطاء التاريخية فى كثير من هذه التفاصيل ، وإذا ما نحينا التعميمات العاجلة جانبا ، فإننا واجدون فى أفكار ليون جاهون Leon Cahun نصيبا كبيرا من الحقيقة الجادة المؤكدة ، لأن أتراك آسيا الوسطى بعد عصر تيمور وأسباطه قد بدأوافى التخلف والتقهقر وتمادوا فى هذا التردى والاضمحلال ، وظل هذا التفوض والانهيار باديا فى كل أمور حياتهم يجذب النظر ويثير الاهتمام . (للاضطلاع على مزيد من المعلومات فى هذا الصدد انظر : ما كتبناه فى دائرة المعارف الإسلامية فى مادة : الأدب الجغتائى) .

(١) يوجد هذا بين وقائع بابر نامه سنة ٩١١ هـ ١٥٠٥ - ١٥٠٦ م كما توجد معلومات قيمة تسترعى الانتباه فى هذا الخصوص وذلك فى مادة الأدب الجغتائى التى نشرناها فى دائرة المعارف الإسلامية .

الشعبى قد ظل بطبيعة الحال ثابتا مستقرا اعتبارا من القرن الثانى عشر الميلادى حتى تلك الحقبة من الزمان ، ومن ثم فإن ديوان الحكمة من هذه الزاوية لم ينفصم قط عن الذوق الشعبى ، كما عاش هذا الديوان بنفس القوة والتأثير محاطا بهالة من القداسة بين أهالى القركيز والقازاق والقبجاق ، وكذلك بين أهل « بوزقير » الذين كان للأدب الفارسى القديم والغريب عنهم تأثير شديد فى نفوسهم لا يزايلهم قط .

وبعد هذه الإيضاحات المسهبة فإن ديوان الحكمة فى واقع الأمر لم يتبوأ قيمة أدبية مبدعة خلاقة ، وأن حياة هذا الديوان بهذا القدر من القوة والتأثير فى بيئة رحبة الآفاق ليعد شيئا قد ظهر بصورة مبهمة غامضة ، وهو سر يكتنفه اللبس ويلفه الغموض والإبهام . وقد درج صفوة – من دراويش اليسوية المخصوصين بعد أحمد يسوى يستمسكون بالطريقة اليسوية وينظمون آثارا شعرية على نهج ديوان الحكمة ، وأصبح هذا شيئا مألوفا من أعرافهم وتقاليدهم . وساروا فى هذه السبيل التى مهدها لهم شيخ الطريقة .

وقد جعل الصوفية من ديوان الحكمة شيئا عظيما ، وأضفوا عليه أهمية قدسية حتى يتسنى لهؤلاء الدراويش أن يكونوا ذوى موهبة شاعرية خلاقة ، ولهذا السبب فقد كتب مشاهير شعراء الصوفية من اليسوية والنقشبندية شعرا على هذا الضرب من النظم من لدن « سليمان باقير كانى » ، يعنى بدءا من حكيم آتا .

ولم يكن هناك فرق يذكر بين هذه الأشعار سواء أكان هذا من ناحية الشكل أو الموضوع والأداء الشعرى ، كما كانوا يقدسون الشكل الذى وضع أساسه الشيخ يسوى العظيم معتمدين فى هذا عليه لا يشذون عنه ولا ينأون بأنفسهم عنه قيد أنملة .

وبعد أن استقر وزن العروض بعد مرور بضعة قرون من الزمان ، كتبت طائفة من الشعراء القصائد والمناجاة والأشعار الصوفية مستخدمين هذا الوزن المألوف ، ولم يجدوا غضاضة فى استخدام وزن العروض ، واستمر هؤلاء الشعراء مستمسكين بهذا الضرب من الوزن بقوة ولا ينفكون عنه ، وفى الوقت نفسه فإنهم لم يرتضوا بوزن العروض ليحل محل الوزن القومى أو يكون عوضا عنه ، ومن ثم فلم يقيموا له وزنا أو اهتماما .

ورغم عدم وجود معلومات قاطعة جلية بين أيدينا ، فإن شعراء التكايا من المتصوفة قد بدأوا فى كتابة آثار على وزن العروض وأكثروا من هذه الآثار ، ونيمم وجهنا صوب القرن السادس عشر لنرى أن العروض بدأ يدخل التكايا والزوايا ،

وصار هذا أمرا ممكنا بعد على شيرنوائى ، وإذا كان هذا التدخل كان يحدث بين الفينة والأخرى قبل على شيرنوائى فإن تطور هذا الوزن قد تحرر وتخلص من هذه المحاولات الفردية بالصدفة البحتة ليس إلا ، وما لبث أن أصبح تيارا عاما قويا مؤثرا ، واصطبغ وزن العروض بصبغة شعبية خالصة ، وتسنى النظم به بدءا من القرن السادس عشر الميلادى .

ومع هذا فإن شعراء المتصوفة لم يستنكفوا عن استخدام العروض ، كما أنهم فى الوقت نفسه لم يترددوا قط فى كتابة حكم على وزن الهجا وها هو ذا الشاعر عالى من أقدم من قدموا إنتاجا أدبيا فى أدبنا القديم حيث نظم يوسف وزليخا الشهيرة سنة ٦٣٠هـ - ١٢٣٢ - ١٢٣٣ م ويظهر فيها بوضوح جلى مدى تأثره بالشيخ يسوى [١] .

لقد ظل خلفاء أحمد يسوى مقيدين بأعرافه وتقاليده فى النظم مستمسكين بها

---

(١) نقلا عن النسخة المخطوطة التى نشرها « برو كلمان » سنة ١٨٨٩ والموجودة فى مكتبات برلين مقترنة بدراسة أدبية ، وقد نشر هذا الأثر التركى المهم بعد ذلك البروفسور Houtsima فى طبعة جديدة متفحصا إياها مدققا فى دراستها فى تؤدة وروية ، وقد نظمها على شيرنوائى على وزن الهجا مثل ديوان الحكمة لأحمد يسوى ، ووزنه ٤ + ٤ + ٤ أى اثنا عشر بيتا ، وكتب على شكل المربع كما تكتب الملاحم وقصص البطولة ، وكان لزاما على هذا الشاعر الصوفى أن يتقيد بالأعراف والتقاليد الأدبية التى تتفق مع ذوق الناس وبصفة خاصة فى تلك القصص الإسلامية المكتوبة حتى يمكن قراءتها بين طبقات الشعب . أما وزن الهجا فقد كثرت فيه المنظومات التى نظمت تقليدا للفرس على وزن العروض فى قصور الترك . وبعد هذه الكثرة الكاثرة من المنظومات ، فإن شعراء المتصوفة الشعبيين كانوا يستخدمون هذا الوزن ، ولم يستخدمه شعراء الطبقة العالية الذين ينظمون أشعارا فنية يخاطبون بها الطبقات ذات السؤدد والرفعة والجاه العظيم . ويمكننا اعتبار القرنين الخامس عشر والسادس عشر الميلاديين هما عصرا اليقظة لأتراك الشرق حيث ظهر على شيرنوائى بين صفوف الشعراء الجغتائيين بمؤلفه « محاكمة اللغتين » الذى يعد عملا قوميا خالصا بحق، ولا نصادف شاعرا قوميا آخر قط أولى الوزن القومى قيمة رفيعة كما فعل على شيرنوائى . ولكن هناك مقطوعات شعرية وغزليات فى ديوان « ظهير الدين بابر » وجاءت على وزن الهجا بقافية ٧ + ٧ = ١٤ .

وهناك فى آثارنا الأخرى أعمال على نفس الوزن كما سبق أن قلنا فى مناسبة أخرى . وإذا استثنينا الشعراء الشعبين ونعنى بهم شعراء العطاء والنوال ، فإن شعراء التكايا قد كتبوا إلهيات وحكما ، وخلفوا هذه الآثار منذ زمن سحيق بين أتراك الغرب والشرق وهى منظومة على الوزن القومى وتصطبغ بالصيغة القومية الخالصة ، وقد قوبل مدح وإطراء هؤلاء الشعراء الكلاسيين بالاستخفاف والتحقير والازدراء ، وليس من المقبول ها هنا أن نشرح بإيجاز كيف وإلى أى مدى استمرت هذه الأفكار ، وما الأسباب التى أدت إلى هذا (نشأة وتطور فن العشق : ملل تتبعلر : رقم ١ ص ٢٦) .

لا يجدون عنها حِولا ، ومن ثم فإنهم قدموا آثارا أدبية صوفية بسيطة من أجل الشعب ، هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى فإن تأثير الفرس بدأ يزداد رويدا رويدا ، ومن ثم فقد دبجت فى قصور الحكام طائفة من الآثار والأعمال الأدبية التركية على وزن العروض كانت فى الأعم الأغلب مقلدة للفرس . وبدأت هذه الأعمال بكتابى « قوتادغوبيلك وعتبة الحقائق » .

واستمرت أيام السلاجقة ولم تفقد أهميتها كذلك إبان زمن الغزو المغولى ، ثم ما لبثت بعد ذلك أن بدأت فى التطور والارتقاء ثانية فى عصر تيمور ، وبلغ هذا التطور أوج عظمته بالشاعر نوائى وذلك بعد ظهور زمرة من الشعراء أمثال : أمير سيف الدين ، مير حيدر ، لطفى ، وسقاقى [1] . ولم يكن هؤلاء الشعراء يفكرون فى شئ سوى تقليد نماذج شعراء الفرس العظام بمهارة لا تقارن ، وهى أعمال خالية من العيوب الفنية ، كما تعد من نفائس الشعر الجيد ، ومن ثم فإن هؤلاء المبدعين من الشعراء لم يهتموا قط بقيمة لغة أهل الشعب أو ذوقه الفنى وأشكال الوزن المقتبسة من الأدب الشعبى ، بل صرفوا همتهم إلى إبراز المهارة والكفاءة فى قصور الحكام والاهتمام عن قرب بالضروب الأدبية الماثلة أمام أعينهم ، ولهذا السبب فإن أحمد يسوى لم يستطع إحداث تأثير قط فى هؤلاء الشعراء ، وهذا أمر بديهى بعد أن برهن على شيرنوائى على كفاءته ومقدرته الفنية القوية المؤثرة فى كل ربوع وسط آسيا وحتى بعد أن تقوضت أركان أسرة الشيبانيين ، ثم ظهرت زمرة من الشعراء المحليين نشأت وترعرعت فى مختلف الأصقاع والبقاع جنبا إلى جنب مع شعراء القصر القدامى الذين ما انفكوا يقلدون على شيرنوائى . ثم ما لبث أن ظهرت طائفة أخرى من شعراء المتصوفة الشعبيين الذين اتخذوا من الشيخ أحمد يسوى مثالا يحتذى . وهكذا ظل تأثير أحمد يسوى نسيا منسيا فى عالم الأدب والشعر قرابة قرنين أو قرنين ونصف من الزمان ، ومما لا ريب فيه أنه فى هذه المرة قد كرر نفسه وبرهن على مدى قدرته وكفاءته بأكثر مما كان عليه قديما ، وهذه واقعة مهمة كما ذكرنا آنفا ، ومن الممكن تبيين مدى إظهار الرغبة الملحة القوية العاجلة من جديد واتجاهها صوب بيئة صوفية تتسم بالزهد والتعبد .

(١) لمزيد من المعلومات انظر : مقالة لنا صادرة فى دائرة المعارف الإسلامية بعنوان « الأدب الجغتائى » .

وهناك شعراء آخرون من أتباع وخلفاء الشيخ أحمد يسوى ، وهم من شعراء المتصوفة الشعبيين ، ورغم أن هؤلاء الشعراء قد استلهموا أسس أفكارهم الأدبية من التكايا والزوايا ، إلا أنهم لا يندرجون فى عداد شعراء المتصوفة على الإطلاق ، وهم فى حقيقة أمرهم ثلة من الشعراء كانت تطوف بالمدن والتكايا والمقاهى وهم يمسكون الرباب فى أيديهم مترنمين بضرب من ضروب الشعر الشعبى يعرف باسم « عاشقلر » وأحلوه محل ما يعرف باسم اوزان وباقصيلر [1] عند الترك الأقدمين ، وصاروا يعرفون بالشعراء المترنمين بالألحان ، ولكن الكثرة الكاثرة منهم لم تنل حظا من الدرس والتحصيل العلمى فى أى مدرسة قط ، بل نشأوا وترعرعوا وربوا أنفسهم بأنفسهم ، ومن ثم فإنهم كانوا يعون جيدا الذوق الفنى للشعب ويدركون ما تحسه أرواحهم ، كما كانوا يستفَيدون كثيرا من الأدب الشعبى ما استطاعوا إلى ذلك سبيلا ، وما لبثت طائفة منهم أن انتسبوا إلى الطريقتين اليسوية والنقشبندية ، وتعلموا عن طريق السماع كثيرا من أحكام التصوف وآداب السلوك والطريقة ، وكان من الطبيعى أن يستخدموا كثيرا من هذه المصطلحات والألفاظ فى أعمالهم الشعرية التى كانوا ينشدونها ويترنمون بها [2] .

---

(١) لمزيد من المعلومات المفصلة الواضحة بحق هؤلاء والوظائف التى أنيطت بهم فى الحياة التركية بعد الإسلام : انظر : (نشأة الأدب التركى : مللى تتبعلر : رقم ٤ . ص ١ - ٨٠ ، للبروفسور ، فؤاد كوبريلى ، وما كتبه فى دائرة المعارف الإسلامية فى مادة « بخش » حيث تحدث عن أصل هذه الكلمة فى الأدب التركى وما صححه من معلومات بشأن بعض الأخطاء التى دارت حول هذه الكلمة . ومن ثم فإنه يتوجب النظر فيما ورد بشأن هذه الكلمة : انظر مادة بخش ») .

(٢) نجد هذه الواقعة وبنفس الصورة فى كل تورايخ الأدب ، وعلى سبيل المثال : فإنه عندما استقرت النصرانية فى أوربا بعد عصر الوثنية ، فإن الشعراء الرهبان كانت لهم صلة دينية جديرة بالاعتبار ، ثم ما لبثت أن تورات هذه الصفة مرة ثانية . وإذا أمعنا النظر فى كل صحيفة من تاريخ التطور الأوربى ، لوجدنا ما يسمى بشعراء الكهنوت الذين كان الشعب يجلهم ويقدسهم ، وكانوا يحافظون على لباسهم الدينى ، وكان شعراء « التروبادور » أو الغنائيون يفنون حياتهم فى الأديرة والبِيَع (هربرت سبنسر : مبادئ علم الإجتماع . ج ٥) والذى يبحث فى المؤسسات الوظيفية والمهنية القسم الرابع . ص٤٨ - ٦٨) ، ونرى هذه الواقعة بعينها فى آدابنا بين ثنايا المعلومات التى قدمناها بشأن شعراء « بخش اوزانلر » فى كتابنا الذى أشرنا إليه آنفا وفصلنا فيه القول . لمزيد من المعلومات انظر : فؤاد كوبريلى : شعراء الرباب الأتراك حتى القرن السادس عشر الميلادى (استانبول : مطبعة الوقف ١٩٣٠م) وكتاب شعراء الترك ضمن نشريات الثقافة التركية : أنقرة ١٩٦٢ - ج ١) .

وإن آثار هؤلاء الشعراء العاشقين إما مستلهمة من الأحاث اليومية والموضوعات القومية ، وإما مستقاة من الأساطير الإيرانية القديمة أو من مناقب الأولياء المشهورة والمقتبسة بدورها من الأعراف والتقاليد الإسلامية . وبطبيعة الحال فقد أصبح كثير من هؤلاء المتصوفة يدينون بالعلمانية أو يستمكسون بالتوسط فى الدين ، وهكذا فإنهم كانوا يُرضون ذوق الناس ويقنعونه ما وسعهم ذلك ، ولكن آثار هؤلاء كانت بعيدة عن الصبغة القدسية التى كانت تصطبغ بها حكم المتصوفة .

وإذا كانت طائفة من الشعراء الشعبيين المعروفين بالعشاق ممن أتوا بعد نسيمى ، وبصفة خاصة من جاءوا بعد فضولى قد بدأوا فى استخدام وزن العروض عند أتراك الغرب ، فإن هذا قد حدث بعينه عند أتراك الشرق بعد على شيرنوائى ، ومع كل هذا فإن الشعراء الذين نشأوا بعد على شيرنوائى – على الرغم من أن طائفة منهم كانت تستخدم وزن العروض – إلا أنهم كانوا يولون أهمية أكبر إلى وزن الهجا . وقد جمع فامبرى Vambery طائفة من أشعار « بخش كتابى « تحت عنوان « مجموعة العشق » ، ويقول إننا نصادف آثارا أدبية مختارة كتبها أصحابها على أوزان الهجا والعروض ، ومرد ذلك يرجع إلى التأثير القومى العظيم الذى خلفه أحمد يسوى فى الشعراء الشعبيين ، كما كان له تأثير كذلك فى كل شعراء التكايا من المتصوفة فى وسط آسيا ، وهو تأثير جلى بين قاطع لا ريب فيه [1] .

---

(١) هى مجلة تسمى « بخش كتابى » تضم شعراء الساز (الرباب) وهى متنوعة غنية تحتوى على طائفة من المقطوعات الشعرية الخاصة بالشعب ، وكان لها ذيوع وانتشار بين الأوزبك والتركمان ، أما أشعار شعرائها فإنها تأتى فى المرتبة الثانية ، ورغم أن أشعار نوائى كانت تتسم بالبساطة واليسر ، فإنها حازت على قدر قليل من الحب والمعرفة بين الناس . ويحتوى جزء كبير من هذه المقطوعات على طائفة من الغزليات المختارة . (فامبرى : مدخل إلى دراسة اللغة الجغتائية) .

وتحتوى هذه المجلات كذلك على كثير من المقطوعات الشعرية للشعراء الآذريين مثل : نسيمى وفضولى ، وهى تدور حول موضوعات متباينة ، وقد رتبت وصنفت بحسب الذوق الفنى لصاحبها وحسه المرهف . ولما كانت الصلات الأدبية التى تربط بين أتراك آسيا الوسطى وأتراك أذربيجان ذات وشائج قوية منذ زمن بعيد ، فإنه كان لزاما علينا أن نرى لهذين الشاعرين الآذريين شهرة واسعة وذيوع صيت ثابت لا يتزعزع فى آسيا الوسطى كما هو الحال فى الأناضول . ومن ناحية أخرى فقد كانت هنالك علاقة فكرية أدبية بين مختلف أصقاع الترك وبقاعهم المتباينة ، وشاع ذلك فى عصر الفاتح فى مدينتى هراة واستانبول ، وبين قصور سلاطين استانبول والهند وايران وخراسان فى عصر سليمان القانونى . وإذا أنعمنا النظر وفكرنا مليا ، فإننا ندرك من فورنا أنه من الأفضل لنا أن ندرس تاريخ الأدب التركى فى إطار كلى ووحدة متماسكة لا تنفصم عراها .

وكان من بين هؤلاء الشعراء المتصوفة المقلدين للشيخ أحمد يسوى الذى نشأ فى وسط آسيا ، كل من : قول شمس الدين - خداداد ، ايكانى ، قول عبيد ، فقيرى - أحمد يسوى ، بيزا ، بهبودى ، قول شرفى - كدا - غزالى - طفيلى - قاسم - مشرب - هويدا وغيرهم كثير .

وهناك قلة من هؤلاء الشعراء لم ينالوا حظا من الشهرة وذيوع الصيت فى أيامهم ، وإن الإحاطة بسيرة هؤلاء الشعراء وتقديم معلومات موجزة عن حياتهم لهو شئ خارج بطبيعة الحال عن موضوع كتابنا الذى نحن بصدده (١) .

وقد وجد لبعض هؤلاء الشعراء دواوين شعرية بعضها مطبوع والآخر غير مطبوع ، وبعض آخر يتضمن مقطوعات متفرقات من الأشعار ، وقد كتبت بعض هذه الأشعار إما على وزن العروض ، وإما أن تنسج على منوال الشيخ يسوى مقلدة أداءه الشعرى متخذة منه مثالا يحتذى ، ومن هؤلاء الشعراء الذين خرجوا من عباءة الشيخ يسوى ، الشاعر « خوقندلى » المتخلص بلقب « كلد سته » ، والذى أنشأ ديوانا شعريا اهتم فيه بتقليد ديوان الحكمة للشيخ أحمد يسوى وأصاب فى ذلك كثيرا (٢) .

---

(١) من الطبيعى أن تكون الأبحاث التى أجريت بحق هؤلاء الشعراء حتى الوقت الحاضر قليلة ناقصة يعوزها الكمال ، وعلى سبيل المثال فإن الدراسة التى اضطلع بها « هارتمان جيمايانلى » Hartman Gimyanli بشأن الشاعرين « هويدا ومشرب » كانت ناقصة مبتورة إلى حد كبير . ومن أسف أن ما كتبه عنهما ليس إلا من قبيل الترجمة الذاتية ، ومن ثم فإنها اندثرت وانطوت فى غياهب الغفلة والنسيان .

وقد اضطلع العلماء الروس بأبحاث دقيقة حول هؤلاء الشعراء ومنهم البروفسور «صامولفيش» Samoilovic الذى ألف بحثا مهما نشره تحت عنوان « مادة علمية تخص الأدب التركى فى وسط آسيا » . وفى رأينا أن هذا البحث غير معلوم بالنسبة لنا . وهكذا نرى أن المادة العلمية التى بين أيدينا تفيد بأنه ليس من الممكن العثور على بحوث تحليلية ودراسات دقيقة حول الشعراء الموجودين فى وسط آسيا بعد عصر على شيرنوائى . ويصبح من الضرورى حينئذ الاستفادة من المصادر الروسية فى هذا الصدد حتى يتسنى لنا العثور على أبحاث تخص منطقة التركستان ، وذلك من أجل إمعان النظر والبحث فى شعراء الترك الذين نشأوا فى آسيا الوسطى بعد عصر الشيبانيين . وإن أدق معلومات مسهبة صحيحة مستقيمة فى هذا المضمار هى تلك التى جمعناها لأول مرة فى مقالة لنا بعنوان الأدب الجغتائى (دائرة المعارف الإسلامية : مادة : جغتاى) .

(٢) تم ايفاد المؤرخ « زكى وليدى طوغان » إلى التركستان للوقوف على الأبحاث التاريخية التى كتبها العلماء الروس قبل قيام الحرب العالمية الأولى بعام واحد تقريبا ، وبعث من هنا لك برسالة تبحث فى هذا الشاعر المهم . ومن أسف أننا لا نحيط علما بشئ آخر عن هذا الشاعر أو أثره .

وخلاصة القول إن الشيخ أحمد يسوى كان ذا شخصية قوية عظيمة مؤثرة فى الأدب التركى فى وسط آسيا ، وظل هذا التأثير قرونا متعاقبة ، إنه لشاعر مهم أبدع ضربا خاصا من الشعر يتسم بالكمال والإتقان .

٣٤- سليمان باقيركانى :

هو أول خليفة معروف للشيخ أحمد يسوى فى الساحة الأدبية ، أما الخليفة الثالث فهو « حاكم سليمان آتا » وقد قدمنا عنه فيما سلف تفصيلات مسهبة بشأن حياته ومناقبه (مبحث ٢٣ : الخلفاء الأولون) . وتحيطنا الرشحات علما بالآثار التركية لطائفة من هؤلاء المتصوفة ، ومدى الشهرة التى حققوها فى التركستان [(١)] .

وتفيد المعلومات الواردة فى الرشحات بأن هؤلاء الصوفية بدأوا فى قول طائفة من الحكم المنظومة منذ نعومة أظفارهم مستلهمين فيها فيوضات الخَضِر عليه السلام .
وفى الصحائف الأولى من كتاب « حكيم آتا « نجد الحكمة الأولى مكتوبة مستهلة بمصراع يقول مطلعه « خضر الياس آتام بار » .

وعلى كل حال فإن حاكم آتا كان شاعرا صوفيا كالشيخ أحمد يسوى ، وهذا ما تبينه بجلاء الوثائق التاريخية والأعراف والتقاليد السائدة بين دراويش الصوفية .

أما المؤلفات الرئيسية التى تنسب إلى الشيخ حكيم سليمان آتا : باقيركان كتابى - آخر زمان كتابى - مريم كتابى ، وطائفة أخرى من المصنفات الشعبية التى كان ينشدها الناس ويقرأونها بحمية وحماس دينى ووجد وانجذاب صوفى فى وسط آسيا وفى مقاطعة « ايديل » Idil على وجه الخصوص .

---

(١) تورد الرشحات معلومات فى هذا الصدد فحواها : « أنه توجد فى اللغة التركية كلمات تحمل معنى الحكمة ، ولطائف تتضمن العبرة والعظة عن أحوال الدراويش . وهى ألفاظ معروفة مشهورة فى ولاية التركستان ، ويستلهم من هؤلاء الدراويش فوائد من الأنفاس والفيوضات القدسية . وعلى سبيل المثال فإنهم يأمرون بالتبجيل والتوقير مع حسن الظن بالناس ، وإن كل وقت هو زمن اغتنام لباب العلم والمعرفة : يقولون فى هذا المعنى : هركيمى كورش خضر بيل - وهركجه يى قدر بيل والمعنى : اعلم أن كل من رأى الخضر فكأنما رأى ليلة القدر . وينسبون إليهم كذلك مثلا يقول إنهم يأمرون بكسر النفس (كسر نفس) ويقولون فى هذا المعنى : بارجه يخشى بزيمان - بارجه يوغداى بزساامان والمعنى : أن كل شئ جميل هو قبيح عندنا ، وكل قمح هو تبن عندنا (ترجمة الرشحات : ص : ١٥ - ١٦) .

وإذا نحينا جانبا تلك القصص والملاحم التى كان يستلهمها من علامات يوم القيامة وأشراطها مثل يأجوج ومأجوج والمهدى ودابة الأرض (وهى حيوان يظهر مع المهدى يوم القيامة) ، فإنه يتحدث بعد ذلك طويلا بلسان الزهد والتجرد فى كتابيه « آخر الزمان » وكتاب مريم .

وإن كتاب باقيركان يظل هو الأثر الرئيسى لسليمان آتا ، وهو مجموعة من الأشعار المشهورة ، ومع كل هذا فعندما نمعن النظر فى الطبعات المتباينة لهذه المجموعة الشعرية ، فإنه يسترعى انتباهنا أنها تتشابه كثيرا مع أشعار ديوان الحكمة ، كما أن هذه الطائفة من الأشعار الإلهية الصوفية تنسب إلى أزمنة مختلفة ، إنها ظهرت بصورة قاطعة لا تقبل الشك ، ولكن يتعذر إسنادها إلى شخص واحد بعينه ، وليست الخصائص والسمات الشكلية لهذه الآثار وحدها دليلا على ما نقول ، بل إن المخالص التى تخلص بها الشعراء فى هذا الصدد دليل كاف على ما ذهبنا إليه [1] .

---

(١) هو كتاب تسمى باسم « باقير كان كتابى » وهو أثر معروف مسموع بين أتراك الشمال منذ زمن قديم، وقد طبع أول مرة فى مطبعة دار الفنون سنة ١٨٥٧ . وهو ديوان يتألف من ست وثمانين صحيفة ذات عمود ظاهر من كل جانب ، ويوجد فى كل صحيفة خمسون مصراعا فى المتوسط . وقد أعادت نفس المطبعة طباعته مرة ثانية سنة ١٣٠١هـ فى مائة وأربعة وأربعين صحيفة فى كل واحدة منها ستة وعشرون مصراعا . ولهذا الأثر طبعات أخرى متباينة . ونجد فى خاتمة أقدم نسختين مطبوعتين حكاية منظومة على وزن العروض وفى شكل المثنوى ، تخلص فى إحداها بلقب « عبيد الله » وفى الأخرى بلقب « خطائى » وتوجد فى هذه المجموعة الشعرية بضع منظومات صوفية لا تحصى عددا تخص طائفة من الرجال ومنظومة على وزنى العروض والهجا ، وهى تخص سليمان باقير كان ، وتمثل أقل الأشعار فيها . أما الأشعار الأخرى فهى تخص كلا من : راجى ، مشرب ، خوجه أحمد ، شمس اوزكندى ، قول شريف ، خداداد ، ايكانى ، عبيدى ، فقيرى ، بيضا ، بيخودى ، شهودى ، قول شرفى ، كدا ، قول نسيمى ، طفيلى ، قاسم . هذا وإن مؤلفات شمس اوزكندى كثيره لا تحصى ، وهى أكثر هذه الأعمال جميعا . وهكذا يتضح لنا بجلاء تام أن باقيركان كتابى هو من ألفه إلى يائه لا يخص إلا شاعرا واحد مثله فى ذلك مثل ديوان الحكمة ، وليست هنالك نسخة واحدة صحيحة صائبة ذات قيمة علمية يمكن التعويل عليها والاعتماد على ما جاء فيها . لقد ظلت آثار سليمان آتا محفوظة فى ذاكرة الناس زمنا طويلا شأنه فى ذلك شأن كل شيوخ التصوف .

وقد عاشت هذه الآثار فى صورة متفرقة مشتتة فى مجموعات شعراء الدراويش واختلطت وامتزجت بآثارثلة أخرى من المتصوفة الشعبيين ، وفى نهاية الأمر ظهرت هنالك نسخة مشوشة مضطربة تحت اسم باقيركان كتابى وتم طبعها وهى منسوبة إلى الشيخ سليمان آتا ، وكانت هناك ملاحظة جد صغيرة أثناء الطبع وهى أنهم اكتفوا بتنظيم وتصنيف وتمييز آثار الشعراء الذين تخلصوا بألقاب متباينة . وكان كتاب =

لقد كتب سليمان آتا كثيرا من الأشعار الشعبية على وزن الهجا تخلص فيها بألقاب متباينة منها : قول سليمان حكيم سليمان ، حكيم خوجه سليمان ، حكيم ، وهى تشبه آثار أحمد يسوى من كل الوجوه حيث تتضمن قصصا وحكايات تخص معراج النبى محمد ﷺ وانتقاله إلى الرفيق الأعلى ، ثم يعقد بعد ذلك مناظرة بين الجنة وجهنم ، ويبين كيف أن التائبين سوف يتسنى لهم أن يشربوا فى الجنة من أربعة أنهار ، وأما غير التائبين فلسوف يتعاطون نهر الزقوم بدلا من هذه الجنان ، ثم يتحدث عن أهوال يوم القيامة والخشية من الله ، ويعرج بعد ذلك فى حديثه على مناقب موسى عليه السلام مع الخضر ، وكيف أصبح له من المريدين ، وكذلك قصة إسماعيل وإبراهيم ، ثم يورد طائفة من الأفكار الصوفية التى تتصل بالدار الفانية والمتصوفة وفضائل التصوف ، ولا يفوته فى هذا الصدد أن يذكر مدائح فى حق الشيخ أحمد يسوى .

والأساس الروحى فى كل أشعار حكيم آتا هو روح ديوان الحكمة بحذا فيره ، كما أن سليمان آتا يفرد موضعا منفصلا للعشق كما فعل الشيخ أحمد يسوى فى ديوانه ، ولكنه لا يخصه للعاشقين فحسب ، بل إنه يتفق قليلا مع أفكار ومفاهيم الزهاد ، يقول حكيم آتا « إذا أصاب ظل العشق شخصا ، فإنه يصير عاشقا لا محالة ، وإن مربية العشق هى للعاشق محنة وألم عظيم كما أن طريق العشق عميق الأغوار وليله مرعب مخيف ، ولزام عليك أن تبيع روحك ولتغرقن فى بحر المحبة ، إنه بحر عميق عميق » .

ثم يبحث فى عشق الزاهدين عندما يشعرون بحلاوة ذكر الله مع الطيور فى وقت السحر، ونرى فيما ذكره أنه لا فرق يذكر بينه وبين الشيخ أحمد يسوى ، ونرى كذلك أنه ليس هنالك فرق يذكر فى الموضوعات التى طرقها سواء أكان ذلك من ناحية الشكل أم الأداء الشعرى . وعلى سبيل المثال فإننا إذا نظرنا فى الأوزان وأشكال النظم التى استخدمها أحمد يسوى فى ديوان الحكمة والصفات الرئيسية التى تميزت بها ، ألفيناها موجودة بفصها ونصها فى آثار حكيم آتا .

وفى الحق فإننا نستطيع القول بشكل قاطع لامرية فيه : إن الشيخ سليمان آتا قد حاول كثيرا أن يظهر بصورة شخصية متميزة متفردة فى الفن والتصوف ، ولكنه بذل

= « بخش كتابى » مجموعة من أشعار العشق المختلطة ، ولكنها اندرجت فى عداد هذه الآثار واصطبغت بنفس الصبغة الصوفية الخالصة .

جهده فى الاقتداء بشيخه واتباع سنته ما استطاع إلى ذلك سبيلا ، كما أنه كابد كثيرا فى سبيل تقليده فى فن الأدب ، وحذا حذوه فى استلهام أفكار التصوف وإدراك معانيه والوقوف على آداب الطريق وسلوكه ، وقد سبق أن بينا آنفا أن الحكم التى نظمها الشيخ يسوى فى شكل صوفى لم تكن شيئا ذاتيا مبدعا خلاقا فحسب ، بل نظما خاصا بآداب اليسوية التى كانوا يتعارفون عليها، وقد حرص حكيم آتا على وضع اللبنة الأولى من أجل اتباع هذه الأعراف والتقاليد والسير على هداها ، واستطاع بحق أن يظفر بأسمى مكانة متميزة بين خلفاء الشيخ أحمد يسوى طرا ، ومن ثم فإن هذه الأسباب جميعا قد بوأت لكتابه وأثر شيخه أن يعيشا سويا طوال قرون ثمانية بين ظهرانى الشعب ويحدثا تأثيرا قوى الأثر فى نفوسهم [(١)] .

٣٥- محصلة ونتيجة :

رأينا فيما سبق آنفا مدى التأثير الأخلاقى القوى للشيخ أحمد يسوى فى كل البقاع التركية منذ زمن قديم . وبعد أن شرحنا تأثيره الأدبى على الإنتاج الذى تجمع وتراكم تحت اسم الأدب الجغتائى فى آسيا الوسطى ، يتوجب علينا بعد ذلك أن نبرز كيف حالفه التوفيق فى إحداث هذا التأثير الأدبى القوى الفعال ، وإلى أى درجة بلغ هذا التأثير مداه فى أصقاع الترك الكبيرة الأخرى ، وهذا يجعلنا قادرين على تبيين رأى جلبى واضح قاطع بشأن البيئة الشاسعة المترامية الأطراف التى انتشر فيها نفوذ وتأثير ديوان الحكمة ، وهذا يحتم علينا البحث عن أربعة ميادين رئيسية لتأثير الشيخ أحمد يسوى :

١ - منطقة قبجاق : ونعنى بها فى أيامنا هذه منطقة أتراك الشمال .

٢ - منطقة التركمان .

---

(١) إذا كان « جمال الدين وليدى أفندى » يتحدث فى رسالة صغيرة له بعنوان « سلام الأدب التتارى » ، ويقول « إن كتاب باقيركان يعد من أقدم الآثار التترية » . فإن هذه آراء يسوقها جملة واحدة من عندياته ، ولكن المعلومات التى أوردها ناقصة مبتورة خاطئة غير صحيحة . وعلى سبيل المثال فإنه لا يحيط علما بالمعلومات التى وردت فى كتاب الرشحات بشأن حكيم سليمان آتا وكتابه كما أنه لم يضع نصب عينيه قط أن الأشعار التى كتبت فى « كتاب باقيركان » قد كتبها طائفة من الناس متخلصين بمخالص وألقاب متباينة . ولهذا فإنه يتبين لنا أن هذا الكاتب محروم من أقل الأفكار النقدية البسيطة والبديهية ، ومن المتعذر علينا أن نولى قيمة علمية لهذا الأثر الذى لا يتضمن أية صفة تاريخية . (اورانبرج : مطبعة الوقت : ١٩١٢ ص . ٨٧ - ٩٨) .

٣ - المنطقة الآذرية .

٤ - أتراك الغرب : (ونعنى بهم منطقة الأناضول والروملى) .

وكانت المنطقة الشمالية من أولى البقاع ذات اللهجات المتباينة ، كما كانت العصور الأدبية المبكرة لتلك المنطقة تعيش داخل إطار من اللبس والغموض . وإذا كانت هذه العصور الخوالى قد خلفت بعض النتاج اللغوى القليل ، فإن الآثار الأدبية أصبحت كأن لم تكن تقريبا . ولكن كان هناك بعض الأعمال الأدبية القيمة النادرة مثل : محبت نامه ، الذى عاش فى كنف دولة « آلتين اوردو » إبان القرن الرابع عشر الميلادى ، وهذا يبين لنا أن هناك طائفة من النتاج الأدبى المقلد للآثار الفارسية قد ظهرت فى ظل حماية الحكام الأتراك وأمرائهم ، ولم تكتب هذه الآثار باللهجات المحلية فحسب ، بل كتبت باللهجة الأدبية التى نسميها بالجغتائية [1] .

---

(١) اضطلع الشاعر التركى المسمى « خوارزمى » بكتابة عمل أدبى سنة ٧٥٤ هـ - ١٣٥٣ - ١٣٥٤ م مقلدا فيه رسائل شعراء الفرس مثل حكيم سنائى والعطار التى جاءت على ضرب المثنوى ، وهذا الأثر ينسب من الناحية اللغوية إلى البيئة الجغتائية . وكان هذا الأثر من قبيلة « كو نجرات » وكتب باسم « محمد خوجه بيك » الذى كان يتبوأ مكانة مرموقة لدى حاكم آلتين اوردو المشهور « جانى بيك » وورد فى كتالوج Rieu أن هذا الشخص هو « انده خود شبروكان » وكان حاكما على بلخ سنة ٧٥٩ هـ - ١٣٥٧ - ١٣٥٨ م . ولكنه سقط صريعا أثناء قتاله مع الملك معز الدين حسين كرت . وإذا كان صاحب « حبيب السير ج ٣ ص ٧٥) يقول عنه إنه الأمير « محمد خوجه آباردى » فإننا لا نقبل الرأى الذى ذهب إليه ، وعندما نفكر مليا كيف يكون من قبائل « كونكرات » ، فإنه يقال إنه فر هاربا إلى موسكو أيام سلطنة الأمير بيروى بيك ابن جانى بيك وذلك فى عام ٧٥٨ هـ - ٧٦٢ هـ - ١٣- ١٣٦١م . ثم ذهب إلى جوار منطقة « قبازيون » حيث تقلد منصبا حكوميا خاصا من قبل حاكمها الأمير « محمد خوجه بيك » (محمد رمزى : تلفيق الأخبار ، ج ١ ، ص ٥٥٥ - ٥٥٦) .

وهذا رأى مؤكد ثابت (لمزيد من المعلومات فى هذا الصدد : انظر مقالة لنا بعنوان : بداية الأدب العثمانى . يكى مجموعة : عدد رقم ٥٧) . هذا ونصادف أعمالا أدبية تركية كثيرة منتشرة فى كل حدب وصوب من الأراضى التركية ، حيث كتب فى هذا العصر كتاب « محبت نامه » الذى احتل منزلة مرموقة ، وقد ظهرت هذه الآثار الأدبية فى القرن الرابع عشر الميلادى فى محيط دولة آلتين اوردو وفى كنف وحماية الحكام الأمراء الترك ، وهذا يبين لنا أن هذه الأعمال كتبت جميعها باللهجة الجغتائية التى حازت قبولا باعتبارها لغة أدبية فى سائر قصور الترك فى آسيا وفارس والعراق وخراسان ، وكذلك فى بلاد ما وراء النهر . وإذا استثنينا مناطق الأناضول وآذربيجان ، فإن الجغتائية قد أصبحت هى اللغة الأدبية العامة فى شتى بقاع بلاد الترك ، ثم تطورت فى غضون زمن قليل ، وليست هذه واقعة غامضة يكتنفها اللبس والابهام أو تسلب العقول والأفهام ، ورغم أنه من المتعذر علينا توضيح هذه القضية بإيجاز فإننا نستطيع =

ولكننا نعجب فنقول : من أى ضرب من ضروب الأدب ظهر هذا الأدب الشعبى فى تلك المنطقة وفى تلك الحقبة من الزمان ؟ وما هى درجة التأثير الذى أحدثته الحكم التى كتبها كل من الشيخ أحمد يسوى وسليمان باقير كان ؟ وإلى أى حد كانت تقرأ هذه الآثار بين الناس ؟ ونستطيع أن نجيب إجابة بينة قاطعة عن هذه الأسئلة الصعبة فنقول : إن المعلومات التى بين أيدينا تفيد بأن هذا الشئ ليس من ضروب المستحيل فى وقتنا الراهن .

وعلى سبيل المثال فإننا نجد كتاب « محبت نامه » قد استلهم موضوع نظمه من طائفة من الآثار والأساطير الشعبية الموغلة فى القدم ، كما أن كتاب « حسام كسيك باش » (١) المشهور والذى قدم إلى السلطان « جم جم » قد تضمن هو الآخر بعض

= أن نعتبر هذا كان أحد النتائج التى لا تعد ولا تحصى والتى تمخض عنها فيما بعد استيلاء جنكيز خان على تلك المناطق حيث تولدت هجرات عظيمة فى آسيا استطاع الترك من خلالها تأسيس علاقات ووشائج وطيدة مستمرة فيما بينهم ، ووجدوا أنفسهم يستظلون تحت راية محكمة مستقلة جمعت شتات قبائلهم من كل مكان ، ولكن يتوجب علينا أن نفكر مليا فى هذا ونقول : إن هذا الأدب لم يكن له علاقة وثيقة العرى بالشعب التركى الذى يقطن تلك الأصقاع ، ولكنه ظهر فى شكل أدب القصور فى دولة ينحدر حكامها وأمراؤها من نسل الأتراك . وقد كتب المؤرخ « زكى وليدى طوغان » رسالة قبيل الحرب العالمية الأولى بقليل أحاطنى علما فيها بأن البروفسور « صمو لفيج » Somolovic ذكر أنه وجد فى مصر منظومة شعرية بالأويغورية كتبها شاعر مخلصه (قطب) وذلك فى القرن الرابع عشر الميلادى وأنه فى سبيله إلى نشرها .

وقد كان الهدف من ذلك هو اللغة الأويغورية ، ولكن يتوجب أن تكون الجغتائية هى لغة الأدب العامة فى هذا العصر ، وهذا ما يدلنا عليه النتاج الأدبى للقرن الرابع عشر الميلادى .

وعندما نمعن النظر فى الوشائج والأواصر التى كانت تربط دائما بين حكام مصر ودولة آلتين اردو ، فإن هذا ليعد أمرا لا يبعث على الدهشة والذهول . فلقد كتبت أعمال أدبية كثيرة فى مصر بلهجة الأناضول (انظر بحوثنا فى هذا الصدد : تاريخ الأدب التركى : استانبول ١٩٢٨ اللغة والأدب فى عصر المماليك : ص ٣٦٦ وما بعدها) .

(١) أمر « صاحب كريابن حاجى كريا » بترجمة حكاية « جم جم » إلى التركية فى عام ٩٥٥ (١٥٤٨-١٥٤٩م) ، وهى منظومة صغيرة ، ولكنها من ناحية أخرى تحمل أهمية كبرى . إذ كتبها « جام » عام ٥٧٧ هـ ونظمها بالمغولية ، وعثر عليها مكتوبة بالتركية فى خزانة الكتب الخاصة بصاحب كريا ، وهذا يعنى أنها كتبت مترجمة إلى العثمانية (نقلا عن النسخة الوحيدة الخاصة الموجودة فى مكتبتنا) .

الحكايات القديمة [١] . والمنظومات التى نعلم يقينا أنها عاشت بين ظهرانى الشعب ردحا طويلا من الزمان . ومن المحتمل جدا أن تكون حكم الشيخ يسوى والشيخ سليمان باقيركان بصفة خاصة قد لاقت القبول وصادفت هوى فى نفوس الناس ، ويرجع هذا إلى أن ديوان الحكمة ، وباقيركان كتابى ، وآخر الزمان كتابى ما هى إلا مجموعات شعرية تحوى بين دفتيها أشعار الشعراء الأقدمين ، ونحن على بينة من أن هذه الأشعار لم تكن معلومة لدى أتراك الشمال فى بداية الأمر ، ولكنها ما لبثت أن أصبحت فيما بعد ذات ذيوع وشيوع منذ زمن قديم [٢] .

وعلى حين بدأ أدب جديد يتشكل تحت تأثير الحضارة الأوروبية بين أتراك الشمال

= ومن أسف أنه لم يرد فيها أى ذكر قط لاسم الشخص الذى اضطلع بترجمتها ،أما الرأى نراه فى هذه المسألة ونستصوبه فهو أن المقصود من اللغة المغولية هو اللغة الجغتائية ، ويلزم كذلك أن تكون هى لغة القبجاق ، وذلك لأن المؤلفين العثمانيين عندنا لم يترددوا قط فى تسمية الجغتائية بألقاب وأسماء متباينة منها : لغة نوائى ، لغة التتار ، اللغة التركية ، ولغة المغول . (انظر : نشأة وتطور فن العشق : مللى تتبعلر . رقم ١ ص ٧) كما أن أهل أذربيجان يسمون الجغتائية بالمغولية ،وندرك من هذه المقطوعة التى نظمها صاحب التذكرة المشهور « صادقى كاتبداد » فى حق على شيرنوائى أن حسام كاتب أو حسام بخش بالتعبير القديم قد كتب هذا الأثر الشعبى بلهجة القبجاق البسيطة العادية ، أو ربما كتب بالخط الأويغورى ، ولكننا نؤكد أن الاحتمال الأقوى والأقرب إلى الصواب أنه منظوم بالجغتائية .

(١) يذكر « أبو بكر بن عبد الله الدويدارى فى كتابه المسمى « التاريخ المختصر » أنه توجد طائفة كثيرة من الكتب المعتبرة معنونة باسم « الوخان آنا بتيجى » كما كان للأوغوز رسائل تحمل نفس الخصائص ، وهذا يعنى أن هذا الكتاب يتضمن كثيرا من المناقب والأعراف والتقاليد التى تخص هؤلاء الأوغوز . وإذا كان شعراء الشعب من الأوغوز يترنمون بمناقب « اوغوزنامه » على أنغام موسيقى القبوز بين الناس ، فإن القبجاق يترنمون كذلك بمناقبهم وأعرافهم وتقاليدهم على آلة القبوز التى فى أيديهم (مكتبة داماد إبراهيم باشا : رقم ٩١٣) .

ويقول الرحالة ابن بطوطة الذى زار « آلتين اردو » فى أوائل القرن الرابع عشر الميلادى إنهم كانوا يقرأون آيات من القرآن الكريم بعد الطعام ، وبعد التغنى ببعض الأغانى العربية يبادرون بالتغنى والترنم بالفارسية ، وهذا ما يسمونه بالملمع . (ترجمة ابن بطوطة : ج ١ : ص ٣٦٥) . ومن الطبيعى ألا تكون هذه الملمعات من الآثار الشعبية ، وهذا ما ندركه من اسمها فى سهولة ويسر ،ولكن ابن بطوطة يضيف قائلا « إنهم كانوا يتغنون أثناء مراسم الاحتفال بتنصيب السلطان (المصدر السابق : ص ٣٨٢) . ومن المحتمل أن تكون هناك طائفة من الآثار الشعبية .

(٢) جمال وليدى افندي: سلام الأدب التترى : ص٨٧ . ومن المتعذر تحديد بدايات أدب أتراك الشمال .

فى غضون السنوات الأخيرة ، فإنه قد لاح فى الأفق كذلك وجود تأثير جلى قاطع للشيخ أحمد يسوى وخلفائه ومريديه فى تلك الأعمال التى بدأت تظهر فى السنوات الأولى من القرن العشرين ، وهذا فى حد ذاته كاف للاعتناء بهذا الأدب والاشتغال به والتصدى لدراسته (١) .

ونستطيع أن نرى بجلاء تام مدى تأثير الشيخ أحمد يسوى فى المنطقة الواقعة بين نهر جيحون وبحر الخزر ، وكذلك فى البقعة الممتدة حتى مدن بلخ وهراة واستراباد .

كما امتد تأثيره فى قبائل التركمان التى تعيش فى منطقة شاسعة مأهولة بالسكان . أما من ناحية المنزلة والمكانة الاجتماعية ، فإن هذا الأدب لم يستطع أن يرقى كثيرا عن الأدب الشعبى ، وهذا يعنى أن هؤلاء التركمان كانوا فى حاجة ملحة إلى تأكيد وإثبات هذا عن طريق طائفة من الأشعار الشعبية التى ينشدها ويتغنى بها شعراء الرباب المعروفون باسم « بخشيلر » ، ومن ثم فإن حكايات « دده قورقوت » والحكم الصوفية للشيخ أحمد يسوى وخلفائه لم تكن بالشىء الغريب على الإطلاق ، إذ كان هؤلاء يعظمون كذلك أشعار الشاعر الشعبى « مخدوم قولى » ويضفون عليها صفة قدسية ، وليس من الممكن ألا يجذب تأثير أحمد يسوى الانتباه كما سبق أن قال بذلك المستشرق « فامبرى » Vambery وأصبح هذا شيئا موجودا فى الحياة التركية ، قبل نصف قرن من الزمان على وجه التقريب .

وإذا كان هذا الدرويش النقشبندى يطوف أرجاء شمال إيران وما وراء النهر ، فإنه يعد اليوم من أعظم شعراء المتصوفة التركمان ، إذ أوجد كثيرا من المنظومات المحلية مثله فى ذلك مثل شعراء الشعب فى الأناضول وآذربيجان الذين نظموا مقطوعات شعرية مستلهمة من الحياة اليومية ، يصف بعضها أبطال الشعب ، ويصف البعض الآخر النزاعات والخلافات العشائرية والقبلية المعروفة باسم « الآمان » Alaman كما يتجلى فى شعره الصوفى الأخلاقى روح وأداء أحمد يسوى برمته ويقول فى هذا المعنى « يلزم أن تكون الدار الآخرة لأولئك المؤمنين الذين يعملون ويتخلون عن الحياة الدنيا الفانية ويتجافون عنها ،وإن الدرويش هو الذى يخفق فؤاده بعشق الله ، والدراويش هم بحق

---

(١) بالرغم من أن الأثر الذى سبق أن ذكره جمال وليدى أفندى آنفا لايحمل ماهية علمية ، فهذا يكفى لإقناع القارىء . وعندما نتصدى لدراسة أدب أتراك الشمال عن قرب وبشكل جدى ، فإن هذا الاقتناع يقويه ويوطد أركانه .

الذين يترنمون وينشدون فى سبيل الله ، ويبتغون من وراء ذلك رفقة الطريق ، ويلزمهم فى سبيل ذلك الطاعة والخضوع واجتناب الشرور والسيئات ، وأن يكونوا ذوى أخلاق فاضلة ،ويسعون جاهدين فى تعليم وتلقين أسس وقواعد الأخلاق » وهذه الأشياء هى بعينها الواردة فى ديوان الحكمة بحذافيرها ، وهكذا يتبين لنا بجلاء أن الشيخ أحمد يسوى قد حالفه التوفيق والنجاح فى إحداث تأثير قوى فى شعراء التركمان الشعبيين (١) .

لقد كان للهجة الأدبية الكبرى التى نسميها بالجغتائية نفوذ عريض فرض سيطرته وأحكم زمام أمره فى آسيا الوسطى .

أما التركية السلجوقية فقد هيمنت بدورها على المنطقة الوسطى الكائنة بين أرجاءآسيا الصغرى ابتداء من بغداد ومايجاورها كالموصل وديار بكر وشرق الأناضول ، أما ما نسميه بالآذرية فكانت لهجة مستخدمة فى القافقاس وإيران وآذربيجان وكثير من الأناضول ، وهذا يبين لنا أن هناك أوجها كثيرة للتشابه والتماثل بينها وبين اللهجة العثمانية السلجوقية ، ولاتزال هنالك فى ميدان اللغة والأدب مقطوعات من الأدب التركى مجهولة لم تمتد إليها يد البحث حتى الوقت الراهن ، وقد تشكلت سلالات جديدة تمخضت نتيجة الهجرات المتوافدة بعد استيلاء جنكيز خان عليها ، ونحسب أن أقدم نتاج أدبى هو ذلك الذى يرجع إلى تلك العصور المتأخرة ، ولم تكن الساحة الأدبية قبل عام ٧٠٠ هـ - ١٣٠٠ - ١٣٠١ م مقصورة على نظم الأشعار الصوفية وحدها .

أما من ناحية تشابه وتماثل اللهجات ، فإننا نعرف أشعارا للشاعر الصوفى المشهور

(١) تحدث المستشرق فامبرى » فى رحلته عن الشاعر التركمانى مخدوم قولى :

(voyages d'um faux derruiche dans lA sie centrale de theran a)

(ahiva, Bok haraet samerkand, 2 basum,paris 873)

وفى كتابه الخاص بدراسة اللغة الجغتائية تحدث « فامبرى » Vambery قليلا عن شعر هذا الشاعر التركمانى ونشر بعض مقطوعات منتخبات منها مصحوبة بالترجمة إلى الألمانية ، كما نشر « اوسترموف » Ostoromof وهو من العلماء الروس بعض هذه الأشعار وبوبها تبويبا جيدا ،وقد أخبرنى « زكى وليدى طوغان » قبيل الحرب العالمية الأولى أن البروفيسور « صامولقيش » يستعد لنشر ديوان هذا الشاعر برمته .

وعلى كل حال فإننا ندرك من خلال كل هذه الإيضاحات السالفة الذكر أن الشاعر « مخدوم قولى » هو شخص معروف لدى عالم المستشرقين منذ زمن قديم .

« حسن أوغلو » قد حازت شهرة عظيمة وذاع صيتها كذلك فى أرجاء الأناضول ، ومن أسف أنه لايوجد بين أيدينا أى أثر باق من تلك الأشعار [١] .

ورغم أن هذا الشاعر التركى قد اشتهر بكتابة أشعار صوفية فارسية ، إلا أنه على كل حال لم ينفصم عن طريق التصوف وذلك تبعا لاتساع رقعة البيئة التى ذاعت فيها شهرته ، ومن ثم فإنه يمكن أن نخمن أنه كتب طائفة من الإلهيات مقلدا فيها أحمد يسوى ناظما إياها على وزن الهجا .

وإن كُتَاب التذاكر العثمانيين عندنا ليغضون من قيمة الأدب الشعبى الذى نظم على وزن الهجا فى القرن السادس عشر الميلادى ، ويقللون كذلك من شأن أناشيد « حسن أوغلو » المشـــــهورة ،وهم مع ذلك لا يستطيعون تأكيد زعمهم هذا بدليل آكد قطعى الثبوت والدلالة ، وبين أيدينا دليل قاطع يناقض هذا الادعاء ، ولكننا نستطيع الحكم بصورة قاطعة لاتقبل الشك بوجود تأثير الشيخ يسوى فى هؤلاء جميعا فى تلك الآونة [٢] .

---

(١) أورد « دولتشاه » فى تذكرته غزلية صغيرة للشاعر التركى المسمى « حسن أوغلو » يقول فى مطلعها : جون خدا دردوجهانروى نيكو دارد دوست : من كه بور حسنم دوست ندارم جكنم.

والمعنى : عندما يكون الله فى العالمين ، فالحبيب له وجه حسن جميل -وإذا لم أحب وليدَ حسنى فماذا عساى أن أصنع . ويقول عنه إنه الصوفى الشهير الشيخ عز الدين بور حسن الاسفراييني ، وهذا الشاعر الاسفراييني هو أحد خلفاء رضى الدين عالى لاله ، كما أنه أصبح بعد ذلك من المريدين الرئيسيين للشيخ جمال الدين أحمد ذاكر ،ثم كتب أشعاره متخلصا فى التركية بمخلص « حسن أوغلو » وفى الفارسية بمخلص « بور حسن » أما دولتشاه فيورد رواية تقول : إن هذا الشاعر حاز شهرة عظيمة فى آذربيجان وبلاد الروم (تذكرة دولتشاه : ص ٢٢١) .

وقد سبق أن قدمنا معلومات وافية عن الشيخ الصوفى العظيم رضى الدين ،وقلنا إنه توفى سنة ٦٣٤ هـ - ١٢٤٤ - ١٢٤٥ م (مبحث ١٩ العودة إلى يسى) وتفيد تلك الإيضاحات أن الشاعر حسن اوغلو كان مريدا لهذا الشيخ الصوفى ، وليس من الخطأ أن يجزم بأن هذا الشاعر حقق شهرة عظيمة فى أواخر القرن الثالث عشر الميلادى والسنوات الأولى من القرن الرابع عشر الميلادى ، ولكننى لا أعلم لماذا لم يجذب هذا الشاعر الآذرى القديم انتباه واحد من الباحثين حتى يومنا هذا ؟

(٢) يشرح عاشق جلبى فى تذكرته كيف أن أناشيد حسن أوغلو كانت معروفة مشهورة فى حياة هذا العصر ، وذلك أثناء حديثه عن الشعراء العارفين بالموسيقى من أمثال : مقامى وسليمان بوصورى ، ولكننا عندما نديم النظر طويلا فيما قاله فلسوف نجد تميزا فيما قاله ونرى شيئا غريبا ، وما ذاك إلا أن عاشق جلبى عندما يتحدث عن أناشيد حسن اوغلو نراه ينسبها إلى الشيخ عز الدين بور حسن الاسفراييني .

وإذا دققنا الفكر مليا فى الآثار الباقية من الأدب الشعبى والأساطير الشعبية ، فإننا نراها قوية ينبعث فى تضاعيفها نبض الروح والحياة فى وسط المنطقة الآذرية بكل قوة ما استطعنا إلى ذلك سبيلا (١) .

سبق أن شرحنا آنفا فى تفصيل وإسهاب كيف ومتى أصبحت مناقب الشيخ أحمد يسوى تعم كل حدب وصوب ، وكيف كان دراويشه ومريدوه يتوافدون على أرجاء الأناضول دونما كلل أو ملل .

ولسوف نوضح بصورة كلية فى القسم الثانى من كتابنا بداية وتطور الأدب الشعبى الصوفى عند أتراك الأناضول حتى يتسنى الوقوف بشكل قاطع جلى على نفوذ وتأثير الشيخ أحمد يسوى فى أتراك الغرب ، ومن ثم لا نرى ثمة ضرورة فى أن نقول أى شئ على الإطلاق يتصل بهذه القضية فى هذا المقام ، وإذا ما أمعنا النظر مليا فى تاريخ الطرق

---

(١) هم أهل المنطقة اللغوية التى نسميها بالإقليم الآذرى ، ونعنى بهم آذربيجان وأتراك شرق الأناضول ، وأعقب أتراك آسيا الصغرى بعد ذلك أفواج تركية جاءت تترى كما كانت أشد نفوذا وأثرا . وقد سبق أن فصلنا القول بشأن مدى قوة وكثافة تلك الهجرات وأثر هؤلاء المهاجرين الذين تدفقوا وانسالوا صوب غرب الأوغوز ، وذلك فى القسم الثانى من كتابنا .

ولا نرى فى هذا المقام تقديم معلومات أخرى مفصلة فى هذا الصدد ، وقد وفدت طائفة أخرى من القبائل والعشائر الأوغوزية وذلك قبل مجيئ السلاجقة ونزوحهم إلى تلك البقاع ، ثم انتقل جزء آخر من الأوغوز إلى خراسان قادمين من بلادما وراء النهر ومن عند السلطان محمود الغزنوى ، ثم انضم هؤلاء المتأخرون إلى من سبقهم . وفى أيام السلاجقة والخوارزميين وفدت من جديد طائفة أخرى من الأقوام التركية إلى تلك البقاع حيث استقر بهم المقام فيها . وإذا فكرنا مليا فلسوف نجد أنه عقب استيلاء المغول وفدت بعض عشائر الأوغوز إليتلك المناطق أيام زمن الإيلخانيين وامتزجت بهم ، ونستطيع أن نفكر مليا فى خصائص الأنثر بولوجيا الوصفية للإقليم الآذرى . وإن سائر الأتراك الذين وفدوا إلى تلك المنطقة كانوا جميعا من الأوغوز ، وهذا يعنى أنهم كانوا ينحدرون من سلالة التركمان.

ويذكر كتاب « دده قورقوت » فى النسخة التى بين أيدينا أن منطقة آذربيجان وشرق الأناضول كانت دائما مركزا لوقوع كثير من الوقائع والأحداث ، ومن ناحية أخرى فإن الذين تصدوا للبحث فى الأدب الشعبى فى تلك المناطق ليصدقون هذا القول كما سبق أن بينا هذا فى الآراء التى سقناها آنفا . وفى الحق فإن نتاج الأدب الشعبى الذى يخص تلك المناطق هو من عدة وجوه أدب أكثر ثراء وأصالة من النتاج الأدبى لغرب الأناضول والروملى ، وكلما استمرت الأبحاث الأنثروبولوجية الوصفية فإن هذه القضية سوف تزداد استبانة وجلاء .

الصوفية ودرسنا التيار الصوفى عند الأتراك ، لوجدنا أن هناك أبحاثا جادة مفصلة بشأن الأدب الشعبى لدى هؤلاء الترك ، وكذلك ما يتصل بالأنثروبولوجيا الوصفية لأقوامهم .

ولكن عندما نلقى الضوء ونستبين كثيرا من الجوانب المجهولة فى هذا الميدان ، ونحيط علما بتاريخ الأدب التركى بصورة علمية واضحة المعالم مبنية على أسس وقواعد ثابتة ، فإنه يتسنى لنا فى هذه الحالة أن نحل ذلك اللغز الملغز المبهم الذى يكتنفه اللبس والغموض بشأن هذا الأدب حتى الوقت الراهن ، ولسوف ندرك من فورنا كيف كان للمتصوفة الترك أثر بالغ المدى فى كل بقاع الترك ، ثم ازداد هذا الأثر مع مرور الأيام وكر الأعوام .

* * *

فهرس موضوعات الجزء الأول من كتاب
(المتصوفة الأولى فى الأدب التركى)

* * *

المشروع القومى للترجمة

المشروع القومى للترجمة مشروع تنمية ثقافية بالدرجة الأولى ، ينطلق من الإيجابيات التى حققتها مشروعات الترجمة التى سبقته فى مصر والعالم العربى ويسعى إلى الإضافة بما يفتح الأفق على وعود المستقبل ، معتمدًا المبادئ التالية :

١ - الخروج من أسر المركزية الأوروبية وهيمنة اللغتين الإنجليزية والفرنسية .
٢ - التوازن بين المعارف الإنسانية فى المجالات العلمية والفنية والفكرية والإبداعية .
٣ - الانحياز إلى كل ما يؤسس لأفكار التقدم وحضور العلم وإشاعة العقلانية والتشجيع على التجريب .
٤ - ترجمة الأصول المعرفية التى أصبحت أقرب إلى الإطار المرجعى فى الثقافة الإنسانية المعاصرة ، جنبًا إلى جنب المنجزات الجديدة التى تضع القارئ فى القلب من حركة الإبداع والفكر العالميين .
٥ - العمل على إعداد جيل جديد من المترجمين المتخصصين عن طريق ورش العمل بالتنسيق مع لجنة الترجمة بالمجلس الأعلى للثقافة .
٦ - الاستعانة بكل الخبرات العربية وتنسيق الجهود مع المؤسسات المعنية بالترجمة .

* * *

المشروع القومى للترجمة

١- اللغة العليا (طبعة ثانية)	جون كوين	ت : أحمد درويش
٢- الوثنية والإسلام	ك. مادهو بانيكار	ت : أحمد فؤاد بلبع
٣- التراث المسروق	جورج جيمس	ت : شوقى جلال
٤- كيف تتم كتابة السيناريو	انجا كاريتنكوفا	ت : أحمد الحضرى
٥- ثريا فى غيبوية	إسماعيل فصيح	ت : محمد علاء الدين منصور
٦- اتجاهات البحث اللسانى	ميلكا إفيتش	ت : سعد مصلوح / وفاء كامل فايد
٧- العلوم الإنسانية والفلسفة	لوسيان غولدمان	ت : يوسف الأنطكى
٨- مشعلو الحرائق	ماكس فريش	ت : مصطفى ماهر
٩- التغيرات البيئية	أندرو س. جودى	ت : محمود محمد عاشور
١٠- خطاب الحكاية	جيرار جينيت	ت : محمد معتصم وعبد الجليل الأزدى وعمر حلى
١١- مختارات	فيسوافا شيمبوريسكا	ت : هناء عبد الفتاح
١٢- طريق الحرير	ديفيد براونيستون وايرين فرانك	ت : أحمد محمود
١٣- ديانة الساميين	روبرتسن سميث	ت : عبد الوهاب علوب
١٤- التحليل النفسى للأدب	جان بيلمان نويل	ت : حسن المودن
١٥- الحركات الفنية	إدوارد لويس سميث	ت : أشرف رفيق عفيفى
١٦- أثينة السوداء	مارتن برنال	ت: بإشراف: أحمد عتمان
١٧- مختارات	فيليب لاركين	ت : محمد مصطفى بدوى
١٨- الشعر النسائى فى أمريكا اللاتينية	مختارات	ت : طلعت شاهين
١٩- الأعمال الشعرية الكاملة	جورج سفيريس	ت : نعيم عطية
٢٠- قصة العلم	ج. ج. كراوثر	ت: يمنى طريف الخولى / بدوى عبد الفتاح
٢١- خوخة وألف خوخة	صمد بهرنجى	ت : ماجدة العنانى
٢٢- مذكرات رحالة عن المصريين	جون أنتيس	ت : سيد أحمد على الناصرى
٢٣- تجلى الجميل	هانز جيورج جادامر	ت : سعيد توفيق
٢٤- ظلال المستقبل	باتريك بارندر	ت : بكر عباس
٢٥- مثنوى	مولانا جلال الدين الرومى	ت : إبراهيم الدسوقى شتا
٢٦- دين مصر العام	محمد حسين هيكل	ت : أحمد محمد حسين هيكل
٢٧- التنوع البشرى الخلاق	مقالات	ت : نخبة
٢٨- رسالة فى التسامح	جون لوك	ت : منى أبو سنه
٢٩- الموت والوجود	جيمس ب. كارس	ت : بدر الديب
٣٠- الوثنية والإسلام (ط٢)	ك. مادهو بانيكار	ت : أحمد فؤاد بلبع
٣١- مصادر دراسة التاريخ الإسلامى	جان سوفاجيه - كلود كاين	ت : عبد الستار الطوجى / عبد الوهاب علوب
٣٢- الانقراض	ديفيد روس	ت : مصطفى إبراهيم فهمى
٣٣- التاريخ الاقتصادى لإفريقيا الغربية	أ. ج. هوبكنز	ت : أحمد فؤاد بلبع
٣٤- الرواية العربية	روجر آلن	ت : حصة إبراهيم المنيف
٣٥- الأسطورة والحداثة	بول . ب . ديكسون	ت : خليل كلفت

٣٦- نظريات السرد الحديثة	والاس مارتن	ت : حياة جاسم محمد
٣٧- واحة سيوة وموسيقاها	بريجيت شيفر	ت : جمال عبد الرحيم
٣٨- نقد الحداثة	آلن تورين	ت : أنور مغيث
٣٩- الإغريق والحسد	بيتر والكوت	ت : منيرة كروان
٤٠- قصائد حب	آن سكستون	ت : محمد عيد إبراهيم
٤١- ما بعد المركزية الأوربية	بيتر جران	ت : عاطف أحمد / إبراهيم فتحى / محمود ماجد
٤٢- عالم ماك	بنجامين باربر	ت : أحمد محمود
٤٣- اللهب المزدوج	أوكتافيو پاث	ت : المهدى أخريف
٤٤- بعد عدة أصياف	ألدوس هكسلى	ت : مارلين تادرس
٤٥- التراث المغدور	روبرت ج دنيا - جون ف أ فاين	ت : أحمد محمود
٤٦- عشرون قصيدة حب	بابلو نيرودا	ت : محمود السيد على
٤٧- تاريخ النقد الأدبى الحديث (١)	رينيه ويليك	ت : مجاهد عبد المنعم مجاهد
٤٨- حضارة مصر الفرعونية	فرانسوا دوما	ت : ماهر جويجاتى
٤٩- الإسلام فى البلقان	هـ . ت . نوريس	ت : عبد الوهاب علوب
٥٠- ألف ليلة وليلة أو القول الأسير	جمال الدين بن الشيخ	ت : محمد برادة وعثمانى الميلود ويوسف الأنطكى
٥١- مسار الرواية الإسبانو أمريكية	داريو بيانويبا وخ. م بينياليستى	ت : محمد أبو العطا
٥٢- العلاج النفسى التدعيمى	بيتر . ن . نوفاليس وستيفن . ج . روجسيفيتز وروجر بيل	ت : لطفى فطيم وعادل دمرداش
٥٣- الدراما والتعليم	أ . ف . ألنجتون	ت : مرسى سعد الدين
٥٤- المفهوم الإغريقى للمسرح	ج . مايكل والتون	ت : محسن مصيلحى
٥٥- ما وراء العلم	چون بولكنجهوم	ت : على يوسف على
٥٦- الأعمال الشعرية الكاملة (١)	فديريكو غرسية لوركا	ت : محمود على مكى
٥٧- الأعمال الشعرية الكاملة (٢)	فديريكو غرسية لوركا	ت : محمود السيد ، ماهر البطوطى
٥٨- مسرحيتان	فديريكو غرسية لوركا	ت : محمد أبو العطا
٥٩- المحبرة	كارلوس مونييث	ت : السيد السيد سهيم
٦٠- التصميم والشكل	جوهانز ايتين	ت : صبرى محمد عبد الغنى
٦١- موسوعة علم الإنسان	شارلوت سيمور - سميث	مراجعة وإشراف : محمد الجوهرى
٦٢- لذّة النّص	رولان بارت	ت : محمد خير البقاعى .
٦٣- تاريخ النقد الأدبى الحديث (٢)	رينيه ويليك	ت : مجاهد عبد المنعم مجاهد
٦٤- برتراند راسل (سيرة حياة)	آلان وود	ت : رمسيس عوض .
٦٥- فى مدح الكسل ومقالات أخرى	برتراند راسل	ت : رمسيس عوض .
٦٦- خمس مسرحيات أندلسية	أنطونيو جالا	ت : عبد اللطيف عبد الحليم
٦٧- مختارات	فرناندو بيسوا	ت : المهدى أخريف
٦٨- نتاشا العجوز وقصص أخرى	فالنتين راسبوتين	ت : أشرف الصباغ
٦٩- العالم الإسلامى فى أوائل القرن العشرين	عبد الرشيد إبراهيم	ت : أحمد فؤاد متولى وهويدا محمد فهمى
٧٠- ثقافة وحضارة أمريكا اللاتينية	أوخينيو تشانج رودريجث	ت : عبد الحميد غلاب وأحمد حشاد
٧١- السيدة لا تصلح إلا للرمى	داريو فو	ت : حسين محمود

٧٢- السياسى العجوز	ت . س . إليوت	ت : فؤاد مجلى
٧٣- نقد استجابة القارئ	چين . ب . تومبكنز	ت : حسن ناظم وعلى حاكم
٧٤- صلاح الدين والمماليك فى مصر	ل . ا . سيمينوڤا	ت : حسن بيومى
٧٥- فن التراجم والسير الذاتية	أندريه موروا	ت : أحمد درويش
٧٦- چاك لاكان وإغواء التحليل النفسى	مجموعة من الكتاب	ت : عبد المقصود عبد الكريم
٧٧- تاريخ النقد الأدبى الحديث ج ٣	رينيه ويليك	ت : مجاهد عبد المنعم مجاهد
٧٨- العولمة : النظرية الاجتماعية والثقافة الكونية	رونالد روبرتسون	ت : أحمد محمود ونورا أمين
٧٩- شعرية التأليف	بوريس أوسبنسكى	ت : سعيد الغانمى وناصر حلاوى
٨٠- بوشكين عند «نافورة الدموع»	ألكسندر بوشكين	ت : مكارم الغمرى
٨١- الجماعات المتخيلة	بندكت أندرسن	ت : محمد طارق الشرقاوى
٨٢- مسرح ميجيل	ميجيل دى أونامونو	ت : محمود السيد على
٨٣- مختارات	غوتفريد بن	ت : خالد المعالى
٨٤- موسوعة الأدب والنقد	مجموعة من الكتاب	ت : عبد الحميد شيحة
٨٥- منصور الحلاج (مسرحية)	صلاح زكى أقطاى	ت : عبد الرازق بركات
٨٦- طول الليل	جمال مير صادقى	ت : أحمد فتحى يوسف شتا
٨٧- نون والقلم	جلال آل أحمد	ت : ماجدة العنانى
٨٨- الابتلاء بالتغرب	جلال آل أحمد	ت : إبراهيم الدسوقى شتا
٨٩- الطريق الثالث	أنتونى جيدنز	ت : أحمد زايد ومحمد محيى الدين
٩٠- وسم السيف	ميجل دى ثرباتس	ت : محمد إبراهيم مبروك
٩١- المسرح والتجريب بين النظرية والتطبيق	باربر الاسوستكا	ت : محمد هناء عبد الفتاح
٩٢- أساليب ومضامين المسرح الإسبانوأمريكى المعاصر	كارلوس ميجل	ت : نادية جمال الدين
٩٣- محدثات العولمة	مايك فيذرستون وسكوت لاش	ت : عبد الوهاب علوب
٩٤- الحب الأول والصحبة	صمويل بيكيت	ت : فوزية العشماوى
٩٥- مختارات من المسرح الإسبانى	أنطونيو بويرو باييخو	ت : سرى محمد محمد عبد اللطيف
٩٦- ثلاث زنبقات ووردة	قصص مختارة	ت : إدوار الخراط
٩٧- هوية فرنسا مج ١	فرنان برودل	ت : بشير السباعى
٩٨- الهم الإنسانى والابتزاز الصهيونى	نماذج ومقالات	ت : أشرف الصباغ
٩٩- تاريخ السينما العالمية	ديڤيد روبنسون	ت : إبراهيم قنديل
١٠٠- مساءلة العولمة	بول هيرست وجراهام تومبسون	ت : إبراهيم فتحى
١٠١- النص الروائى (تقنيات ومناهج)	بيرنار فاليط	ت : رشيد بنحدو
١٠٢- السياسة والتسامح	عبد الكريم الخطيبى	ت : عز الدين الكتانى الإدريسى
١٠٣- قبر ابن عربى يليه آياء	عبد الوهاب المؤدب	ت : محمد بنيس
١٠٤- أوبرا ماهوجنى	برتولت بريشت	ت : عبد الغفار مكاوى
١٠٥- مدخل إلى النص الجامع	چيرارچينيت	ت : عبد العزيز شبيل
١٠٦- الأدب الأندلسى	د. ماريا خيسوس روبييرامتى	ت : د. أشرف على دعدور
١٠٧- صورة الفدائى فى الشعر الأمريكى المعاصر	نخبة	ت : محمد عبد الله الجعيدى

١٠٨- ثلاث دراسات عن الشعر الأندلسي	مجموعة من النقاد	ت : محمود علي مكي
١٠٩- حروب المياه	چون بولوك وعادل درويش	ت : هاشم أحمد محمد
١١٠- النساء في العالم النامي	حسنة بيجوم	ت : منى قطان
١١١- المرأة والجريمة	فرانسيس هيندسون	ت : ريهام حسين إبراهيم
١١٢- الاحتجاج الهادئ	أرلين علوي ماكليود	ت : إكرام يوسف
١١٣- راية التمرد	سادي پلانت	ت : أحمد حسان
١١٤- مسرحيتا حصاد كونجي وسكان المستنقع	وول شوينكا	ت : نسيم مجلي
١١٥- غرفة تخص المرء وحده	فرچينيا وولف	ت : سمية رمضان
١١٦- امرأة مختلفة (درية شفيق)	سينثيا نلسون	ت : نهاد أحمد سالم
١١٧- المرأة والجنوسة في الإسلام	ليلى أحمد	ت : منى إبراهيم ، وهالة كمال
١١٨- النهضة النسائية في مصر	بث بارون	ت : لميس النقاش
١١٩- النساء والأسرة وقوانين الطلاق	أميرة الأزهري سنبل	ت : بإشراف/ رؤوف عباس
١٢٠- الحركة النسائية والتطور في الشرق الأوسط	ليلى أبو لغد	ت : نخبة من المترجمين
١٢١- الدليل الصغير عن الكاتبات العربيات	فاطمة موسى	ت : محمد الجندي ، وإيزابيل كمال
١٢٢- نظام العبودية القديم ونموذج الإنسان	جوزيف فوجت	ت : منيرة كروان
١٢٣- الإمبراطورية العثمانية وعلاقاتها الدولية	نيقل الكسندر وفنادولينا	ت: أنور محمد إبراهيم
١٢٤- الفجر الكاذب	چون جراى	ت : أحمد فؤاد بلبع
١٢٥- التحليل الموسيقى	سيدريك ثورپ ديڤى	ت : سمحه الخولى
١٢٦- فعل القراءة	ڤولفانج إيسر	ت : عبد الوهاب علوب
١٢٧- إرهاب	صفاء فتحى	ت : بشير السباعى
١٢٨- الأدب المقارن	سوزان باسنيت	ت : أميرة حسن نويرة
١٢٩- الرواية الإسبانية المعاصرة	ماريا دولورس أسيس جاروته	ت : محمد أبو العطا وآخرون
١٣٠- الشرق يصعد ثانية	أندريه جوندر فرانك	ت : شوقى جلال
١٣١- مصر القديمة (التاريخ الاجتماعي)	مجموعة من المؤلفين	ت : لويس بقطر
١٣٢- ثقافة العولمة	مايك فيذرستون	ت : عبد الوهاب علوب
١٣٣- الخوف من المرايا	طارق على	ت : طلعت الشايب
١٣٤- تشريح حضارة	بارى ج. كيمب	ت : أحمد محمود
١٣٥- المختار من نقد ت. س. إليوت	ت. س. إليوت	ت : ماهر شفيق فريد
١٣٦- فلاحو الباشا	كينيث كونو	ت : سحر توفيق
١٣٧- مذكرات ضابط في الحملة الفرنسية	جوزيف مارى مواريه	ت : كاميليا صبحى
١٣٨- عالم التليفزيون بين الجمال والعنف	إيڤلينا تاروني	ت : وجيه سمعان عبد المسيح
١٣٩- پارسيڤال	ريشارد ڤاچنر	ت : مصطفى ماهر
١٤٠- حيث تلتقي الأنهار	هربرت ميسن	ت : أمل الجبورى
١٤١- اثنتا عشرة مسرحية يونانية	مجموعة من المؤلفين	ت : نعيم عطية
١٤٢- الإسكندرية : تاريخ ودليل	أ. م. فورستر	ت : حسن بيومى
١٤٣- قضايا التنظير في البحث الاجتماعي	ديريك لايدار	ت : عدلى السمرى
١٤٤- صاحبة اللوكاندة	كارلو جولدونى	ت : سلامة محمد سليمان

١٤٥- موت أرتيميو كروث	كارلوس فوينتس	ت : أحمد حسان
١٤٦- الورقة الحمراء	ميجيل دى ليبس	ت : على عبدالرؤوف البمبى
١٤٧- خطبة الإدانة الطويلة	تانكريد دورست	ت : عبدالغفار مكاوى
١٤٨- القصة القصيرة (النظرية والتقنية)	إنريكى أندرسون إمبرت	ت : على إبراهيم على منوفى
١٤٩- النظرية الشعرية عند إليوت وأدونيس	عاطف فضول	ت : أسامة إسبر
١٥٠- التجربة الإغريقية	روبرت ج. ليتمان	ت : منيرة كروان
١٥١- هوية فرنسا مج ٢ ، ج١	فرنان برودل	ت : بشير السباعى
١٥٢- عدالة الهنود وقصص أخرى	نخبة من الكتاب	ت : محمد محمد الخطابى
١٥٣- غرام الفراعنة	فيولين فانويك	ت : فاطمة عبدالله محمود
١٥٤- مدرسة فرانكفورت	فيل سليتر	ت : خليل كلفت
١٥٥- الشعر الأمريكى المعاصر	نخبة من الشعراء	ت : أحمد مرسى
١٥٦- المدارس الجمالية الكبرى	جى أنبال وآلان وأوديت فيرمو	ت : مى التلمسانى
١٥٧- خسرو وشيرين	النظامى الكنوجى	ت : عبدالعزيز بقوش
١٥٨- هوية فرنسا مج ٢ ، ج٢	فرنان برودل	ت : بشير السباعى
١٥٩- الإيديولوچية	ديفيد هوكس	ت: إبراهيم فتحى
١٦٠- آلة الطبيعة	بول إيرليش	ت: حسين بيومى
١٦١- من المسرح الإسبانى	اليخاندرو كاسونا وأنطونيو جالا	ت: زيدان عبدالحليم زيدان
١٦٢- تاريخ الكنيسة	يوحنا الآسيوى	ت: صلاح عبدالعزيز محجوب
١٦٣- موسوعة علم الاجتماع	جوردن مارشال	ت: بإشراف: محمد الجوهرى
١٦٤- شامبليون (حياة من نور)	چان لاكوتير	ت: نبيل سعد
١٦٥- حكايات الثعلب	أ. ن أفانا سيفا	ت: سهير المصادفة
١٦٦- العلاقات بين المتدينين والعلمانيين فى إسرائيل	يشعياهو ليڤمان	ت: محمد محمود أبو غدير
١٦٧- فى عالم طاغور	رابندرانات طاغور	ت: شكرى محمد عياد
١٦٨- دراسات فى الأدب والثقافة	مجموعة من المؤلفين	ت: شكرى محمد عياد
١٦٩- إبداعات أدبية	مجموعة من المبدعين	ت: شكرى محمد عياد
١٧٠- الطريق	ميغيل دليبيس	ت: بسام ياسين رشيد
١٧١- وضع حد	فرانك بيجو	ت: هدى حسين
١٧٢- حجر الشمس	مختارات	ت: محمد محمد الخطابى
١٧٣- معنى الجمال	ولتر ت. ستيس	ت:إمام عبد الفتاح إمام
١٧٤- صناعة الثقافة السوداء	ايليس كاشمور	ت: أحمد محمود
١٧٥- التليفزيون فى الحياة اليومية	لورينزو فيلشس	ت: وجيه سمعان عبد المسيح
١٧٦- نحو مفهوم للاقتصاديات البيئية	توم تيتنبرج	ت: جلال البنا
١٧٧- أنطون تشيخوف	هنرى ترويا	ت: حصة إبراهيم المنيف
١٧٨- مختارات من الشعر اليونانى الحديث	نخبة من الشعراء	ت: محمد حمدى إبراهيم
١٧٩- حكايات أيسوب	أيسوب	ت: إمام عبد الفتاح إمام
١٨٠- قصة جاويد	إسماعيل فصيح	ت: سليم عبد الأمير حمدان
١٨١- النقد الأدبى الأمريكى	فنسنت ب. ليتش	ت: محمد يحيى
١٨٢- العنف والنبوءة	و.ب. ييتس	ت: ياسين طه حافظ
١٨٣- چان كوكتو على شاشة السينما	رينيه چيلسون	ت: فتحى العشرى

١٨٤- القاهرة... حالة لا تنام	هانز إبندورفر	ت: دسوقى سعيد
١٨٥- أسفار العهد القديم	توماس تومسن	ت: عبد الوهاب علوب
١٨٦- معجم مصطلحات هيجل	ميخائيل إنوود	ت:إمام عبد الفتاح إمام
١٨٧- الأرضة	بُزُرْج علوى	ت:محمد علاء الدين منصور
١٨٨- موت الأدب	الفين كرنان	ت:بدر الديب
١٨٩- العمى والبصيرة	پول دى مان	ت:سعيد الغانمى
١٩٠- محاورات كونفوشيوس	كونفوشيوس	ت:محسن سيد فرجانى
١٩١- الكلام رأسمال	الحاج أبو بكر إمام	ت: مصطفى حجازى السيد
١٩٢- رحلة إبراهيم بك جـ١	زين العابدين المراغى	ت:محمود سلامة علاوى
١٩٣- عامل المنجم	بيتر أبراهامز	ت:محمد عبد الواحد محمد
١٩٤- مختارات من النقد الأنجلو-أمريكى	مجموعة من النقاد	ت: ماهر شفيق فريد
١٩٥- شتاء ٨٤	إسماعيل فصيح	ت:محمد علاء الدين منصور
١٩٦- المهلة الأخيرة	فالتين راسبوتين	ت:أشرف الصباغ
١٩٧- الفاروق	شمس العلماء شبلى النعمانى	ت: جلال السعيد الحفناوى
١٩٨- الاتصال الجماهيرى	ادوين إمرى وآخرون	ت:إبراهيم سلامة إبراهيم
١٩٩- تاريخ يهود مصر فى الفترة العثمانية	يعقوب لانداوى	ت: جمال أحمد الرفاعى وأحمد عبد اللطيف حماد
٢٠٠- ضحايا التنمية	جيرمى سيبروك	ت: فخرى لبيب
٢٠١- الجانب الدينى للفلسفة	جوزايا رويس	ت: أحمد الأنصارى
٢٠٢- تاريخ النقد الأدبى الحديث جـ٤	رينيه ويليك	ت: مجاهد عبد المنعم مجاهد
٢٠٣- الشعر والشاعرية	ألطاف حسين حالى	ت: جلال السعيد الحفناوى
٢٠٤- تاريخ نقد العهد القديم	زالمان شازار	ت: أحمد محمود هويدى
٢٠٥- الجينات والشعوب واللغات	لويجى لوقا كافاللى- سفورزا	ت: أحمد مستجير
٢٠٦- الهيولية تصنع علماً جديداً	جيمس جلايك	ت: على يوسف على
٢٠٧- ليل إفريقى	رامون خوتاسندير	ت: محمد أبو العطا عبد الرؤوف
٢٠٨- شخصية العربى فى المسرح الإسرائيلى	دان أوريان	ت: محمد أحمد صالح
٢٠٩- السرد والمسرح	مجموعة من المؤلفين	ت: أشرف الصباغ
٢١٠- مثنويات حكيم سنائى	سنائى الغزنوى	ت: يوسف عبد الفتاح فرج
٢١١- فردينان دوسوسير	جوناثان كلر	ت: محمود حمدى عبد الغنى
٢١٢- قصص الأمير مرزبان	مرزبان بن رستم بن شروين	ت: يوسف عبدالفتاح فرج
٢١٣- مصر منذ قدوم نابليون حتى رحيل عبدالناصر	ريمون فلاور	ت: سيد أحمد على الناصرى
٢١٤- قواعد جديدة للمنهج فى علم الاجتماع	أنتونى جيدنز	ت: محمد محمود محى الدين
٢١٥- سياحت نامه إبراهيم بيك جـ٢	زين العابدين المراغى	ت: محمود سلامة علاوى
٢١٦- جوانب أخرى من حياتهم	مجموعة من المؤلفين	ت: أشرف الصباغ
٢١٧- مسرحيتان طليعيتان	ص. بيكيت	ت: نادية البنهاوى
٢١٨- لعبة الحجلة (رايولا)	خوليو كورتازان	ت: على إبراهيم على منوفى
٢١٩- بقايا اليوم	كازو ايشجورو	ت: طلعت الشايب
٢٢٠- الهيولية فى الكون	بارى باركر	ت: على يوسف على
٢٢١- شعرية كفافى	جريجورى جوزدانيس	ت: رفعت سلام

٢٢٢- فرانز كافكا	رونالد جراى	ت: نسيم مجلى
٢٢٣- العلم فى مجتمع حر	بول فيرابنر	ت: السيد محمد نفادى
٢٢٤- دمار يوغسلافيا	برانكا ماجاس	ت: منى عبدالظاهر إبراهيم السيد
٢٢٥- حكاية غريق	جابرييل جارثيا ماركث	ت: السيد عبدالظاهر السيد
٢٢٦- أرض المساء وقصائد أخرى	ديفيد هربت لورانس	ت: طاهر محمد على البربرى
٢٢٧- المسرح الإسبانى فى القرن السابع عشر	موسى ماردیا دیف بورکی	ت: السيد عبدالظاهر عبدالله
٢٢٨- علم الجمالية وعلم اجتماع الفن	جانيت ولف	ت:مارى تيريز عبدالمسيح وخالد حسن
٢٢٩- مأزق البطل الوحيد	نورمان كيجان	ت: أمير إبراهيم العمرى
٢٣٠- عن الذباب والفئران والبشر	فرانسواز جاكوب	ت: مصطفى إبراهيم فهمى
٢٣١- الدرافيل	خايمى سالوم بيدال	ت: جمال أحمد عبدالرحمن
٢٣٢- ما بعد المعلومات	توم ستينر	ت: مصطفى إبراهيم فهمى
٢٣٣- فكرة الاضمحلال	آرثر هومان	ت: طلعت الشايب
٢٣٤- الإسلام فى السودان	ج. سبنسر تريمنجهام	ت: فؤاد محمد عكود
٢٣٥- ديوان شمس تبريزى ج١	جلال الدين مولوى رومى	ت: إبراهيم الدسوقى شتا
٢٣٦- الولاية	ميشيل تود	ت: أحمد الطيب
٢٣٧- مصر أرض الوادى	روبين فيرين	ت: عنايات حسين طلعت
٢٣٨- العولمة والتحرير	الانكتاد	ت: ياسر محمد جادالله وعربى مدبولى أحمد
٢٣٩- العربى فى الأدب الإسرائيلى	جيلارافر - رايوخ	ت: نادية سليمان حافظ وإيهاب صلاح فايق
٢٤٠- الإسلام والغرب وإمكانية الحوار	كامى حافظ	ت: صلاح عبدالعزيز محجوب
٢٤١- فى انتظار البرابرة	ج . م كويتز	ت: ابتسام عبدالله سعيد
٢٤٢- سبعة أنماط من الغموض	وليام إمبسون	ت: صبرى محمد حسن عبدالنبى
٢٤٣- تاريخ إسبانيا الإسلامية جـ١	ليفى بروفنسال	ت: على عبدالرؤوف البمبى
٢٤٤- الغليان	لاورا إسكيبيل	ت: نادية جمال الدين محمد
٢٤٥- نساء مقاتلات	إليزابيتا آديس	ت: توفيق على منصور
٢٤٦- مختارات قصصية	جابرييل جارثيا ماركث	ت: على إبراهيم على منوفى
٢٤٧- الثقافة الجماهيرية والحداثة فى مصر	والتر إرمبريست	ت: محمد طارق الشرقاوى
٢٤٨- حقول عدن الخضراء	أنطونيو جالا	ت: عبداللطيف عبدالحليم عبدالله
٢٤٩- لغة التمزق	دراجو شتامبوك	ت: رفعت سلام
٢٥٠- علم اجتماع العلوم	دومنيك فينيك	ت: ماجدة محسن أباظة
٢٥١- موسوعة علم الاجتماع (ج٢)	جوردن مارشال	ت: بإشراف: محمد الجوهرى
٢٥٢- رائدات الحركة النسوية المصرية	مارجو بدران	ت: على بدران
٢٥٣- تاريخ مصر الفاطمية	ل. أ. سيمينوڤا	ت: حسن بيومى
٢٥٤- الفلسفة	ديف روبنسون وجودى جروفز	ت: إمام عبد الفتاح إمام
٢٥٥- أفلاطون	ديف روبنسون وجودى جروفز	ت: إمام عبد الفتاح إمام
٢٥٦- ديكارت	ديف روبنسون ، كريس جرات	ت: إمام عبد الفتاح إمام
٢٥٧- تاريخ الفلسفة الحديثة	وليم كلى رايت	ت: محمود سيد أحمد
٢٥٨- الفجر	سير أنجوس فريزر	ت: عُباده كُحيلة
٢٥٩- مختارات من الشعر الأرمنى عبر العصور	اقلام مختلفة	ت: فاروجان كازانجيان

٢٦٠- موسوعة علم الاجتماع ج٣	جوردن مارشال	ت: باشراف: محمد الجوهرى
٢٦١- رحلة فى فكر زكى نجيب محمود	زكى نجيب محمود	ت: إمام عبد الفتاح إمام
٢٦٢- مدينة المعجزات	إدوارد مندوثا	ت: محمد أبو العطا عبد الرؤوف
٢٦٣- الكشف عن حافة الزمن	چون جريين	ت: على يوسف على
٢٦٤- إبداعات شعرية مترجمة	هوراس/ شلى	ت: لويس عوض
٢٦٥- روايات مترجمة	أوسكار وايلد وصموئيل جونسون	ت: لويس عوض
٢٦٦- مدير المدرسة	جلال آل أحمد	ت: عادل عبدالمنعم سويلم
٢٦٧- فن الرواية	ديفيد لودج	ت: ماهر البطوطى
٢٦٨- ديوان شمس تبريزى ج٢	جلال الدين الرومى	ت: إبراهيم الدسوقى شتا
٢٦٩- وسط الجزيرة العربية وشرقها ج١	وليم چيفور بالجريف	ت: صبرى محمد حسن
٢٧٠- وسط الجَزير العربية وشرقها ج٢	وليم چيفور بالجريف	ت: صبرى محمد حسن
٢٧١- الحضارة الغربية	توماس سى. باترسون	ت: شوقى جلال
٢٧٢- الأديرة الأثرية فى مصر	س. س والترز	ت: إبراهيم سلامة
٢٧٣- الاستعمار والثورة فى الشرق الأوسط	جوان أر. لوك	ت: عنان الشهاوى
٢٧٤- السيدة باربارا	رومولو جلاجوس	ت: محمود مكى
٢٧٥- ت. س إليوت شاعرا وناقدا وكاتبا مسرحيا	أقلام مختلفة	ت: ماهر شفيق فريد
٢٧٦- فنون السينما	فرانك جوتيران	ت: عبد القادر التلمسانى
٢٧٧- الچينات: الصراع من أجل الحياة	بريان فورد	ت: أحمد فوزى
٢٧٨- البدايات	إسحق عظيموف	ت: ظريف عبدالله
٢٧٩- الحرب الباردة الثقافية	ف.س. سوندرز	ت: طلعت الشايب
٢٨٠- من الأدب الهندى الحديث والمعاصر	بريم شند وآخرون	ت: سمير عبدالحميد
٢٨١- الفردوس الأعلى	مولانا عبد الحليم شرر الكهنوى	ت: جلال الحفناوى
٢٨٢- طبيعة العلم غير الطبيعية	لويس ولبيرت	ت: سمير حنا صادق
٢٨٣- السهل يحترق	خوان رولفو	ت: على البمبى
٢٨٤- هرقل مجنونا	يوريبيدس	ت: أحمد عتمان
٢٨٥- رحلة الخواجة حسن نظامى	حسن نظامى	ت: سمير عبد الحميد
٢٨٦- رحلة إبراهيم بك ج٣	زين العابدين المراغى	ت: محمود سلامة علاوى
٢٨٧- الثقافة والعولمة والنظام العالمى	انتونى كنج	ت: محمد يحيى وآخرون
٢٨٨- الفن الروائى	ديفيد لودج	ت: ماهر البطوطى
٢٨٩- ديوان منجوهرى الدامغانى	أبو نجم أحمد بن قوص	ت: محمد نور الدين عبدالمنعم
٢٩٠- علم اللغة والترجمة	جورج مونان	ت: أحمد زكريا إبراهيم
٢٩١- المسرح الإسبانى فى القرن العشرين ج١	فرانشسكو رويس رامون	ت: السيد عبد الظاهر
٢٩٢- المسرح الإسبانى فى القرن العشرين ج٢	فرانشسكو رويس رامون	ت: السيد عبد الظاهر
٢٩٣- مقدمة للأدب العربى	روجر آلان	ت: نخبة من المترجمين
٢٩٤- فن الشعر	بوالو	ت: رجاء ياقوت صالح
٢٩٥- سلطان الأسطورة	جوزيف كامبل	ت: بدر الدين حب الله الديب
٢٩٦- مكبث	وليم شكسبير	ت: محمد مصطفى بدوى
٢٩٧- فن النحو بين اليونانية والسريانية	ديونيسيوس ثراكس - يوسف الأهوانى	ت: ماجدة محمد أنور

٢٩٨- مأساة العبيد	أبو بكر تفاوابليوه	ت: مصطفى حجازى السيد
٢٩٩- ثورة التكنولوجيا الحيوية	جين ل. ماركس	ت: هاشم أحمد فؤاد
٣٠٠- أسطورة برومـثـيـوس فى الأدبين الإنجليزى والفرنسى مج١	لويس عوض	ت: جمال الجزيرى وبهاء چاهين وإيزابيل كمال
٣٠١- أسطورة برومـثـيـوس فى الأدبين الإنجليزى والفرنسى مج٢	لويس عوض	ت: جمال الجزيرى و محمد الجندى
٣٠٢- فنجنشتين	جون هيتون وجودى جروفز	ت: إمام عبد الفتاح إمام
٣٠٣- بوذا	جين هوب وبورن فان لون	ت: إمام عبد الفتاح إمام
٣٠٤- ماركس	ريوس	ت: إمام عبد الفتاح إمام
٣٠٥- الجلد	كروزيو مالابارته	ت: صلاح عبد الصبور
٣٠٦- الحماسة - النقد الكانطى للتاريخ	چان - فرانسوا ليوتار	ت: نبيل سعد
٣٠٧- الشعور	ديفيد بابينو	ت: محمود محمد أحمد
٣٠٨- علم الوراثة	ستيف جونز	ت: ممدوح عبد المنعم أحمد
٣٠٩- الذهن والمخ	أنجوس چيلاتى	ت: جمال الجزيرى
٣١٠- يونج	ناجى هيد	ت: محيى الدين محمد حسن
٣١١- مقال فى المنهج الفلسفى	كولنجوود	ت: فاطمة إسماعيل
٣١٢- روح الشعب الأسود	وليم دى بويز	ت:أسعد حليم
٣١٣- أمثال فلسطينية	خايير بيان	ت: عبدالله الجعيدى
٣١٤- الفن كعدم	جينس مينيك	ت: هويدا السباعى
٣١٥- جرامشى فى العالم العربى	ميشيل بروندينو	ت: كاميليا صبحى
٣١٦- محاكمة سقراط	آ.ف. ستون	ت: نسيم مجلى
٣١٧- بلا غد	شير لايموفا- زنيكين	ت: أشرف الصباغ
٣١٨- الأدب الروسى فى السنوات العشر الأخيرة	نخبة	ت: أشرف الصباغ
٣١٩- صور دريدا	جايتر ياسبيفاك وكرستوفر نوريس	ت: حسام نايل
٣٢٠- لمعة السراج فى حضرة التاج	محمد روشن	ت: محمد علاء الدين منصور
٣٢١- تاريخ إسبانيا الإسلامية ج٢	ليفى برو فنسال	ت: نخبة من المترجمين
٣٢٢- وجهات غربية حديثة فى تاريخ الفن	دبليو يوجين كلينباور	ت: خالد مفلح حمزه
٣٢٣- فن الساتورا	تراث يونانى قديم	ت: هانم سليمان
٣٢٤- اللعب بالنار	أشرف أسدى	ت: محمود سلامة علاوى
٣٢٥- عالم الآثار	فيليب بوسان	ت: كرستين يوسف
٣٢٦- المعرفة والمصلحة	جورجين هابرماس	ت: حسن صقر
٣٢٧- مختارات شعرية مترجمة	نخبة	ت: توفيق على منصور
٣٢٨- يوسف وزليخا	نور الدين عبد الرحمن بن أحمد	ت: عبد العزيز بقوش
٣٢٩- رسائل عيد الميلاد	تد هيوز	ت: محمد عيد إبراهيم
٣٣٠- كل شيء عن التمثيل الصامت	مارفن شبرد	ت: سامى صلاح
٣٣١- عندما جاء السردين	ستيفن جراى	ت: سامية دياب
٣٣٢- القصة القصيرة فى إسبانيا	نخبة	ت: على إبراهيم على منوفي
٣٣٣- الإسلام فى بريطانيا	نبيل مطر	ت: بكر عباس

٣٣٤- لقطات من المستقبل	آرثر.س كلارك	ت: مصطفى فهمى
٣٣٥- عصر الشك	ناتالى ساروت	ت: فتحى العشرى
٣٣٦- متون الأهرام	نصوص قديمة	ت: حسن صابر
٣٣٧- فلسفة الولاء	جوزايا رويس	ت: أحمد الأنصارى
٣٣٨- قصص قصيرة من الهند	نخبة	ت: جلال السعيد الحفناوى
٣٣٩- تاريخ الأدب فى إيران جـ٣	على أصغر حكمت	ت: محمد علاء الدين منصور
٣٤٠- اضطراب فى الشرق الأوسط	بيرش بيربيروجلو	ت: فخرى لبيب
٣٤١- قصائد من رلكه	راينر ماريا رلكه	ت: حسن حلمى
٣٤٢- سلامان وأبسال	نور الدين عبدالرحمن بن أحمد	ت: عبد العزيز بقوش
٣٤٣- العالم البرجوازى الزائل	نادين جورديمر	ت: سمير عبد ربه
٣٤٤- الموت فى الشمس	بيتر بلانجوه	ت: سمير عبد ربه
٣٤٥- الركض خلف الزمن	بونه ندائى	ت: يوسف عبد الفتاح فرج
٣٤٦- سحر مصر	رشاد رشدى	ت: جمال الجزيرى
٣٤٧- الصبية الطائشون	جان كوكتو	ت: بكر الحلو
٣٤٨- المتصوفة الأولون فى الأدب التركى جـ١	محمد فؤاد كوبريلى	ت: عبدالله أحمد إبراهيم

رقم الإيداع 2002/4398

الترقيم الدولي I.S.B.N 977-305-259-1

الشركة الدولية للطباعة

المنطقة الصناعية الثانية - قطعة ١٣٩ - شارع ٣٩ - مدينة ٦ أكتوبر

: ٨٣٣٨٢٤٠ - ٨٣٣٨٢٤٢ - ٨٣٣٨٢٤٤

e-mail: pic@6oct.ie-eg.com

المجلس الأعلى للثقافة

TÜRK EDEBİYATTI'NDA

İLK MUTASAVVIFLAR

Dr. FUAD KÖPRÜLÜ

هذا هو الجزء الأول من كتاب « المتصوفة الأولون فى الأدب التركى » الذى قصره المؤلف على السيرة الذاتية للشيخ أحمد يسوى .

إن من الممكن استنباط بعض النتائج والحقائق التاريخية من المعلومات التى قدمناها بشأن حياة الشيخ أحمد يسوى ومناقبه وكراماته ، ونستطيع كذلك أن نفهم ونعى من خلال المعلومات التى أسلفناها حتى الآن ، أن هناك ثلاث مناطق تركية رئيسية ذاعت فيها مناقب وكرامات الشيخ أحمد يسوى وهى : التركستان والقيرجيزستان ويمثلان المركز الشرقى ، ثم منطقة « إيديل بوبو » وتمثل المركز الشمالى ، وأخيرا الأناضول والروملى وهما بمثابة المركز الغربى .

لقد بلغ تأثير أحمد يسوى مدى بعيدا ؛ إذ عبر منطقة القرغيز ، واستطاع بهذه الطريقة أن ينتشر بين الأتراك والبلغار الأقدمين ، وخلف هنالك آثارا قوية ذات نفوذ عظيم .

لقد عاشت مناقب اليسوية أحقابا طويلة فى هذه الأنحاء وانتشرت بين أتراك الشمال قاطبة فى القرن التاسع الميلادى ، كما كان هناك تأثير قوى بعيد المدى لمناقبه تجلى بوضوح تام فى منطقة « سيردريا » ، ونعنى بها مدينة « يسى » وطشقند المحيطة بها .

لقد كانت قضية تأثير أحمد يسوى فى الأدب الشعبى الصوفى عند أتراك الغرب هى الفكرة الأساسية التى دافع فيها المؤلف عن هذا الشيخ الصوفى ؛ حيث قدم هذ الدراسة التى تحدث فيها عن شهرته وذيوع صيته بين أتراك الغرب ، وشفع هذ الدراسة بالأدلة والبراهين مستعينا فى ذلك بالوثائق التاريخية الدامغة والأدلة اللغو والأدبية .

غلاف: إيناس حسنى